Buddhistischer Weltspiegel.

Monatsschrift für Buddhismus und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.

Herausgeber: **Dr. Karl Seidenstücker** und **Dr. Georg Grimm.**
Schriftleiter: **Dr. Karl Seidenstücker.**

Jahresbezugspreis für Deutschland M. 30,—, für das Ausland M. 50,—. Der Preis ist freibleibend. Falls am Ende des Jahrganges nicht ausdrücklich Abbestellung erfolgt, gilt der Bezug für den nächsten Jahrgang als stillschweigend verlängert. Alle Geldsendungen sind an die Verlagsbuchhandlung **Max Altmann** in **Leipzig** zu richten. Postscheckkonto Nr. 52798.

Manuskripte und Zuschriften an die Schriftleitung sowie Bücher zur Besprechung u. Tauschexemplare von Zeitschriften sind zu senden an Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig-Möckern, Lobenthalstrasse 8. Für eine Besprechung unverlangt zugesandter Bücher wird keine Gewähr geleistet.

III. Jahrgang. || Oktober 1921. || 4. Heft.

Vorspruch.

Selbst ist der Herr des Selbstes, wie könnte ein Anderer Herr sein? Der Weise, der Herr seines Selbstes geworden, ist seinen Mitmenschen wie ein Leuchtturm.

Selbst ist der Herr des Selbstes, wie könnte ein Anderer Herr sein? Der Weise, der Herr seines Selbstes geworden, wird inmitten des Leides leidlos sein.

Selbst ist der Herr des Selbstes, wie könnte ein Anderer Herr sein? Der Weise, der Herr seines Selbstes geworden, findet einen Schutzherrn in sich selbst. Udānavarga XXIII, 16, 17, 20.

Buddhistische Exegese.

Von Georg Grimm.

I. Allgemeines.

Der Mensch hat die Sprache, um seine Gedanken mitzuteilen. Die Mitteilung selber wird aufbewahrt und dadurch auch späteren Geschlechtern zugänglich durch mündliche Überlieferung oder die Schrift. Um also Gewißheit über die Gedanken eines Verstorbenen zu erhalten, ist vor allem die genaue Überlieferung der von ihm gesprochenen Worte nötig. Doch das genügt nicht. Es muß auch die Bedeutung der Worte klar sein. Die Feststellung des Wortsinns wird schwierig, ja, oft unmöglich, wenn die Sprache, in der die Worte überliefert sind, nicht mehr die Sprache des täglichen Lebens ist, wenn sie sich also weiter entwickelt hat oder wenn es sich überhaupt

um eine fremde oder völlig abgestorbene Sprache handelt. Die Schwierigkeiten, die sich aus diesen Umständen ergeben, zu beheben, ist die Philologie bestimmt. Sie hat ihre Aufgabe gelöst, wenn sie das fremdsprachige Gedankensytem adäquat in unsere Sprache übergeführt hat. Das wird um so schwerer, wenn das Gegankensystem einem Lande und einer Zeit mit einer ganz anders gearteten Kultur und ganz anderen geographischen und klimatischen Verhältnissen angehört. Denn speziell die letzteren bestimmen unter anderem auch die Bilder und Gleichnisse, mit denen vor allem wertvolle Gedankensysteme durchsetzt zu sein pflegen. Der spezifische Kulturkreis aber, innerhalb dessen ein bestimmtes Gedankensystem entstand, mit seinen ihm eigentümlichen Vorstellungen über Welt und Leben, über das Diesseits und Jenseits bildet die Basis, die das Gedankensystem mehr oder minder als selbstverständlich bekannt voraussetzt. Insoweit dies zutrifft, setzt also das Verständnis des fremden Gedankensystems auch die Kenntnis dieser Umstände voraus.

Sind alle diese Bedingungen erfüllt, dann ist derjenige, der von dem fremden Gedankensystem Kenntnis nimmt, in der gleichen Lage, als ob er es unmittelbar aus dem Munde des Schöpfers entgegennähme.

Natürlich ist es aber auch dann noch möglich, daß er gleichwohl dieses Gedankensystem nicht versteht. Denn nunmehr können sich innere, im System als solchem liegende Erschwerungen seines Verständnisses ergeben: es kommt seine Faßlichkeit in Frage. Diese Faßlichkeit wird um so schwerer sein, als das Thema, welches das System zum Gegenstand hat, uns fern liegt, als das System dieses Thema in einer uns ungewohnten Weise behandelt und je mehr es dieses Thema bis in seine letzten Tiefen aufwühlt. Denn was außerhalb des gewohnten Ideenkreises eines Menschen liegt, was ihm noch dazu in fremdartigem Gewande und in abgründiger Tiefe vorgetragen wird, dem steht der Normalmensch gemeinhin so hilflos gegenüber, daß er, eben im Bewußtsein seiner Unfähigkeit, es zu verstehen, überhaupt garnichts davon wissen will. Und eben diese Selbsteinstellung des Willens in einem Menschen gegenüber einem ihm zum ersten Mal vorgetragenen Gedankenkomplex ist ein untrügliches Kennzeichen dafür, ob er diesem überhaupt gewachsen ist. Wer sich, wenn er zum ersten Mal Musik hört, langweilt, wird nie Musik verstehen; wen ein schönes Gemälde zum Gähnen bringt, dem wird das Reich der Kunst stets eine terra incognita bleiben; wen die Aufklärung, daß Schwefel und Quecksilber den Zinnober zeugen, um aus ihm als ihre eigenen Enkel wieder hervorzutreten, völlig kalt läßt, wird nie die Geheimnisse der Chemie ergründen; wer Widerwillen gegen das Rechnen empfindet, wird nicht einmal den Pythagoräischen Lehrsatz, geschweige die höhere Mathematik begreifen; wem das

Problem nach den letzten Ursachen nicht berührt, der wird nie tiefe philosphische Systeme fassen können, und wen die Frage unserer Zukunft nach dem Tode nichts angeht, der wird jenen Gedankenkomplexen verständnislos gegenüberstehen, die man unter dem Begriff Religion zusammenfaßt.

Indessen ist damit nicht gesagt, daß nun auch ein jeder, der zu einem bestimmten Gedankenbereiche keine Anlage, keine geistige Verwandtschaft besitzt und damit auch nicht das nötige Verständnis für ihn aufzubringen vermag, nun auch diesen Bereich unberührt läßt, sich nicht gleichwohl in ihm betätigt. Wäre es nur so, und ein Meer von Irrtümern, ja, Lug und Trug bliebe der Menschheit schon infolge dieser Selbstbeschränkung eines jeden auf das, was er zu verstehen fähig ist, erspart. Aber leider ist es eben nicht so: Mit der Musik befassen sich nicht bloß Musiker, mit der Kunst nicht bloß Künstler, mit der Mathematik nicht bloß Mathematiker, mit der Philosophie nicht bloß geborene Philosophen und mit der Religion nicht bloß religiöse Menschen. Der Grund stellt eins der offenkundigsten Symptome menschlicher Erbärmlichkeit dar: Gar vielen, die mit bestimmten Geisteskulturen nichts anzufangen wissen, kommt hierbei gar nicht einmal der Gedanke, daß die Ursache hierfür in ihrer Verständnislosigkeit liegen könnte, sondern sie halten es für selbstverständlich, daß, was sie nicht verstehen, deshalb auch an sich nichts sei. Und so wächst aus dieser falschen Erkenntnis der böse Wille hervor, das in Wahrheit bloß nicht Verstandene als in sich unwahr zu bekämpfen, also der Wille zur Bekämpfung der Wahrheit. Doch nicht bloß das: Man kann auch den Willen zur Pflege bestimmter Geisteskulturen haben, obwohl man keine Anlage und damit auch nicht das nötige Verständnis für sie hat. Dieser Wille aber wird geboren aus jener Geistesverfassung, die man in die trivialen Worte kleiden kann: „Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch einen Verstand!“ Jeder an sich noch so unwissende Arzt wird sich für einen kompetenten Beurteiler medizinischer Fragen, jeder Theolog für einen Metaphysiker und — jeder Indolog für den berufenen Interpreten der Buddhalehre halten, garnicht zu reden natürlich von dem modernen buddhistischen Mönch, der bloß deshalb, weil er aus irgendwelchen Gründen die Mönchskutte angezogen hat, natürlich auch schon die Abgründe der Buddhalehre verstehen und über sie schreiben muß. Auf eine kurze Formel gebracht, bedeutet das alles: Wir sollen überhaupt nur zu erkennen, sollen also insbesondere auch nur Gedankensysteme zu durchschauen suchen, soweit wir von einem ehrlichen Streben nach reiner Erkenntnis, mithin ohne Rücksicht auf unsere bisherigen eigenen Anschauungen, geleitet werden, und sollen auch bei der Befriedigung dieses reinen Erkenntnisstrebens da Halt

zu machen wissen, wo wir, bei unbefangener Selbstprüfung, unsere Kräfte versagen fühlen, indem wir insofern unsere eigene Reife abwarten.

Menschen, die in solcher Willens- und Geistesverfassung einem fremden Gedankensystem gegenübertreten, sind überaus selten. Eben deshalb ist es auch überaus selten, daß man fremden Gedankensystemen wirklich gerecht wird und sie nicht, im Gegenteil, vergewaltigt, oder, in Anpassung an die eigene Seichtigkeit, zum Mindesten verflacht. Eben in Erkenntnis dieser Gefahr haben gerade die erlesensten Geister es verschmäht, ihre Gedanken durch die Schrift der unbeschränkten Allgemeinheit zugänglich zu machen, wie denn Platon an der Schreibkunst ausdrücklich tadelt, daß sie nicht verstehe, diejenigen auszuwählen, welchen man geben dürfe und welchen nicht.[1]) Sie haben sich vielmehr auf die mündliche Mitteilung beschränkt, bei welcher sie die Aufnahmefähigkeit des Hörers genau prüfen konnten. Fanden sie diese nicht gegeben, so pflogen sie ausnahmslos „das mystische Schweigen" — *μυστικη σιωπη* — des Pythagoras. Besonders wird schon in den Upanishaden immer wieder die Warnung ausgesprochen, eine bestimmte Lehre keinem Unwürdigen mitzuteilen.[2]) Auch der Buddha hat bei der Verkündigung seiner Lehre, trotzdem er sie möglichst Vielen zugänglich machen wollte, doch immer sehr genau zwischen „den gewöhnlichen Menschen ohne Sinn für das Heilige" und „den erlesenen Geistern, die empfänglich sind für das Heilige", und bei den letzteren selbst wieder zwischen jenen unterschieden, die nur ein Gespräch „über das Geben, die sittliche Zucht, die Himmel, die Eitelkeit und Unreinheit der Sinnengenüsse und den Segen, den das Aufgeben der Sinnengenüsse in sich birgt," fassen konnten und zwischen jenen, die die ganze Lehre, „wie sie in ihrer Reinheit von den Buddhas gelehrt wird, nämlich das Leiden, seine Entstehung, seine Vernichtung und den Weg,"[3]) zu begreifen vermochten. Gleichen Erwägungen entsprang auch die Antwort Jesu auf die Frage der Jünger, warum er in Parabeln rede: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu verstehen, jenen ist es nicht gegeben."[4]) Mußten sich aber große Geister zur Mitteilung tiefsinniger und leicht mißzuverstehender oder gar leicht zu verdrehender Lehren aus irgendwelchen Gründen der Schrift bedienen, so haben sie absichtlich eine Schreibweise gewählt, die nur denen verständlich ist, bei welchen sie auf Verständnis wenigstens hoffen konnten. Man denke nur an den Stil Kants und Schopenhauers. Das Schulbeispiel in dieser Richtung ist der alte

[1]) Phaedrus, p. 275 E.
[2]) Cfr. Deußen, Geschichte der Philos., I, 2 S. 12.
[3]) Ex. Udāna V, 3.
[4]) Matth. 13, 11.

Heraklit, der so dunkel schrieb, daß es nach Sokrates zur Ergründung seiner Tiefen eines delischen Tauchers bedurfte. Diese Schreibweise hat er ausdrücklich also motiviert: „Es ist löbliches Mißtrauen, die Tiefen der Erkenntnis zu verbergen.“ [1])

Nur ein Berufener hat also überhaupt bloß Aussicht, in ein fremdes Gedankensystem einzudringen. Aber auch er hat zunächst eben nur Aussicht. Ob sich diese Aussicht verwirklichen wird, hängt davon ab, ob er den richtigen Weg zur Ergründung des Systems geht und hängt umsomehr davon ab, je tiefer das System ist. Vor allem droht folgende Gefahr: Tiefe Gedankensysteme sind eben wegen dieser Tiefen auch für den Berufenen schwer zu ergründen. Da liegt es denn überaus nahe, die Erklärungen, die bereits von anderen zum System vorliegen, heranzuziehen. Dagegen ist selbstverständlich nichts zu erinnern. Im Gegenteil ist es nur im hohen Maße vernünftig, die bereits von anderen geleistete Geistesarbeit sich zunutze zu machen, um die eigene zu erleichtern. Aber nicht ganz kritische Köpfe unterliegen hierbei nur allzu häufig der Versuchung, die fremde Erklärung, wenn sie nur auf den ersten Blick plausibel erscheint, ohne Weiteres als die richtige zu unterstellen. Noch mehr: Gilt der benutzte Interpret aus irgendwelchen Gründen, sei es wegen seines hohen Alters, sei es wegen seiner Gelehrsamkeit als Autorität, so schlucken die Allermeisten seine Erklärungen ohne Weiteres unzerkaut hinunter wie die Pillen, ganz ebenso, wie man nach Hobbes mit den göttlichen Mysterien fertig werden kann. Es ist aber klar, daß man auf diese Weise statt der tiefen Weisheit des Originals unerkannte neue Irrtümer in sich einpflanzen kann, so daß auf diesem Wege die Lehre eines Großen direkt ein Bazillenträger für solche neue Irrtümer werden kann. Zum mindesten kann es passieren, daß man mit seinem Erkenntnisschiff, das man aus einem sicheren Gefühle heraus in die tiefe See eines großen Lehrsystems hinausgesteuert hatte, wieder in ganz seichtes Fahrwasser, wenn nicht gar auf Strand gerät:

„Ist die Sache schwer verständlich,
Sagen sie: ‚Der Sinn ist klar‘.
Wo der Sinn vollkomman klar ist,
Machen sie ein breit Geschwätz.
Durch sinnlose Wortgeflechte
Und durch vielen Redeschwall
Da, wo er nicht angebracht ist,
Stiften sie Verwirrung nur

[1]) Deußen, l. c. II, 1, S. 96.

Bei dem Hörer und verdunkeln
Nur die Sache. So verfahren
Die Kommentatoren alle!"

klagt schon ein alter Inder.[1]) Deshalb wird ein Vernünftiger, wenn er überhaupt Kommentare heranzieht, von äußerstem Mißtrauen gegen sie erfüllt sein. Insbesondere wird er, wo es sich nicht mehr um die Feststellung des Wortlautes und des Wortsinnes, sondern um die Feststellung des gedanklichen Gehaltes eines an sich klaren Wortlautes handelt, sich seine Überzeugung nie und unter keinen Umständen auf Grund der bloßen Autorität eines Kommentars bilden. Es sind ganz minderwertige Geister, die ihre Ansichten über den Inhalt und den Wert eines bestimmten Gedankensystems auf die Autorität eines Kommentars oder auf das Urteil eines sogenannten Fachmanns gründen. Denn damit dokumentiert man nicht nur, daß man selber das System nicht zu begreifen vermag, sondern man erklärt sich noch dazu für einen Menschen, dem es überhaupt nicht um eigene Erkenntnis zu tun ist, sondern der andere für sich denken lassen will oder muß; womit man aber dann doch jeden Anspruch auf Beachtung überhaupt verloren hat. Viel respektabler ist es, solange man ein Lehrsystem nicht selbst begriffen hat, einfach zu erklären, daß man sich zur Zeit noch kein Urteil über dasselbe erlaube und deshalb ganz stille sein wolle.

Begriffen aber ist das fremde Lehrsystem, wenn sein Grundgedanke klar erfaßt ist. Jedes Gedankensystem hat nämlich, wie bereits früher ausgeführt,[2]) ein ganz bestimmtes Problem zum Objekt und den Gedanken, der die Antwort auf dieses Problem bildet, als seinen Grundgedanken. Dieser Grundgedanke ist am leichtesten in jedem System zu erfassen. Denn er zieht sich wie ein roter Faden durch dasselbe hindurch, erscheint bald in dieser, bald in jener Form, bald in dieser, bald in jener Beleuchtung, bald mit dieser, bald mit jener Begründung. Eben deshalb setzt er sich auch, wenn das Gehirn zu seiner Erfassung nur überhaupt fähig ist, gar bald, zuerst dunkel und in unbestimmten Umrissen, dann mit zunehmender Deutlichkeit im Gehirn ab. Dagegen können die einzelnen Anwendungsfälle oft gerade erst im Lichte des einmal begriffenen Grundgedankens begriffen werden, indem dieser ja eben ihr Begreifen ermöglichen soll. Erst ganz am Schluß, möglicherweise erst nach jahrelangem, immer und immer wiederholtem Studium wird das System als Ganzes in allen seinen Teilen durchsichtig werden und sich entweder in seiner ganzen inneren Harmonie und Unerschütterlichkeit entschleiern, oder aber seine inneren Widersprüche

[1]) Cfr. Deußen, l. c. I, 3, S. 5.
[2]) Diese Zschr. II, S. 83 flg.

und damit seine Brüchigkeit und damit seine Falschheit und damit seine Wertlosigkeit offenbaren: nur, was der Geist des Menschen Jahre lang bestrahlt, bewährt er als echt oder löst es auf.

II. Die Grundlagen der buddhistischen Exegese.

Wenden wir diese Prinzipien auf das Lehrsystem des Buddha an, so ergibt sich Folgendes:

Der Buddha hat im sechsten Jahrhundert vor Christus in Indien gelebt. Auch er hat es verschmäht, sich der schon damals vorhandenen Schrift zu bedienen, hat vielmehr nur mündlich gelehrt. Seine Lehrtätigkeit dehnte sich über einen Zeitraum von nahezu fünfzig Jahren aus. Erhalten wurden seine Aussprüche und Reden zunächst nur durch mündliche Überlieferung, wie das noch jetzt im Kanon ohne weiteres erkennbar ist an der ständigen Einführungsformel in jede Rede: „evam me sutaṃ: so habe ich gehört.“ Unmittelbar nach dem Tode des Buddha kamen nach der Tradition seine Mönche auf dem Konzil von Rājagaha zusammen, um die einzeln überlieferten Reden und Aussprüche auf die Zuverlässigkeit der Überlieferung zu prüfen und sie, gegebenen Falls, als echt festzustellen. So wurde der Grund zum Pāli-Kanon gelegt, der die sämtlichen Reden und Aussprüche des Buddha und seiner großen Jünger enthält. Dieser Kanon wurde in der Folgezeit weiter ausgebaut, insbesondere auch auf dem hundert Jahre nach dem ersten stattfindenden zweiten Konzil von Vesālī, und in der Hauptsache zum formellen Abschluß gebracht auf dem dritten Konzil unter König Asoka (264—227 a. Ch.).

Freilich werden von der europäischen Wissenschaft Bedenken erhoben, daß die genannten drei Konzile je stattgefunden hätten, aber auf jeden Fall ist auch sie sich darüber einig, daß die Sammlung auch nur der Hauptmasse des Kanons mindestens zwei Jahrhunderte in Anspruch nahm. Hiebei wurde das Material in einzelne Sammlungen gegliedert, insgesamt in drei Sammlungen, die Piṭaka's, Körbe, genannt wurden, nämlich das Sutta-Piṭaka, der Korb der Lehrreden, das Vinaya-Piṭaka, der Korb der auf die mönchische Zucht bezüglichen Vorschriften, und das Abhidhamma-Piṭaka, bestehend der Hauptsache nach in Erläuterungen scholastischer Art zu den zwei ersten Piṭaka's, welche Erläuterungen auch erst geraume Zeit nach dem Tode des Buddha verfaßt wurden. Der Gesamtkomplex dieser drei Körbe hieß dann das Tipiṭaka, der Dreikorb.

Aber auch in dieser Form wurden die Aussprüche und Reden des Buddha zunächst nur mündlich der Nachwelt weitergegeben, entsprechend dem altehrwürdigen Brauch, auf dem schon die Überlieferung des Veda beruhte. Die schriftliche Fixierung des Tipiṭaka soll erst wenige Jahrzehnte

vor Beginn unserer Zeitrechnung in Ceylon, wohin der Kanon durch Mahinda, den Sohn des Königs Asoka gebracht worden war, unter König Vaṭṭagāmini erfolgt sein. Diese endgültige Fixierung des Pāli-Kanons ist hiernach also erst ungefähr vierhundert Jahre nach dem Tode des Buddha vor sich gegangen.

Dabei ist nicht einmal auszumachen, ob das Pāli, in dem uns der Kanon überliefert ist, auch wirklich die Sprache des Buddha selbst oder ob sein Wort erst aus seiner Ursprache in das Pāli-Idiom übertragen wurde.

Aus alledem ist wohl ohne weiteres ersichtlich, daß man nicht schlechthin von einer Authentizität des Pāli-Kanons in dem Sinne sprechen kann, daß alles in ihm Enthaltene als von dem Buddha, bzw. seinen großen unmittelbaren Jüngern herrührend verbürgt sei. Ein Teil des Kanons, und zwar ein sehr erheblicher, ist sogar feststehendermaßen erst geraume Zeit nach dem Tode des Buddha nicht etwa bloß gesammelt, sondern von dritten Personen auf Grund der ihnen selber erst mittelbar zugekommenen Urtexte überhaupt erst konzipiert worden, wie beispielsweise das Parivāra des Vinaya-Piṭaka, die Jātaka's, das Apadāna des Khuddaka-Nikāya und vor allem auch der größte Teil des Abhidhamma.

Diese Partien des Kanons haben eben deshalb, und zwar doch wohl selbstverständlich, bei der Feststellung des ursprünglichen Gehaltes der Buddhalehre völlig außer Betracht zu bleiben. Denn insoweit kann man vernünftiger Weise doch höchstens feststellen, wie die späteren Verfasser dieser Partien des Kanons die ihnen ebenfalls bereits von andern überlieferten Urtexte nun ihrerseits verstanden haben. Ihre Darlegungen zur Feststellung der Buddhalehre heranzuziehen, wäre gerade so, wie die Anschauungen Jesu aus den Schriften der Patres ecclesiae, der Kirchenväter, die in den ersten Jahrhunderten nach ihm lebten, authentisch feststellen zu wollen. Jeder, der nur einigermaßen Einblick in deren Schriften hat, weiß, zu welchen Resultaten ein solches Unternehmen führen müßte. Sie können höchstens dazu dienen, zu zeigen, wie die Lehren Jesu mit der Zeit ausgestaltet und umgebildet wurden. Selbst die apostolischen Väter, die so heißen, weil sie, mit Recht oder Unrecht, dafür gelten, noch unmittelbare Schüler der zwölf Apostel gewesen zu sein, können insoweit nicht mehr als Autoritäten gelten. Denn das Gesetz der Epigonie, wie es Deußen genannt hat, bewährt sich gerade und vor allem an den Gedanken der Geistes-Riesen, indem ihre Gedanken, sobald deren Verbreitung und Ausdeutung nicht mehr unter ihrer eigenen Kontrolle steht, in unglaublich kurzer Zeit verflacht, wenn nicht verzerrt und entstellt oder gar in ihr Gegenteil verkehrt werden. Man denke beispielsweise auch nur daran, was herauskommen würde, wenn man die Philosophie Kants oder

Schpenhauers, statt aus deren Originalwerken selbst, aus Darstellungen Dritter, also nach ihrem Hindurchgang durch die Köpfe dieser Dritten, authentisch feststellen und dieser Feststellung etwa dadurch ein besonderes Gewicht verleihen wollte, daß diese Dritten ja gar nicht lange nach Kant und Schopenhauer gelebt hätten!

Im Grunde sind alle derartigen Darstellungen nur Deutungsversuche, also bloße Kommentare. Und so sind auch alle die späteren Konzeptionen des Pāli-Kanons, gerade so wie der nachkanonische Milindapañha und die eigentliche Kommentarliteratur, eben auch nur solche Kommentare der Buddhalehre. Speziell indische Kommentare aber sind zur Eruierung des kommentierten Systems ganz besonders gefährlich, wie das auch Deußen ausführt in seiner „Geschichte der Philosophie", Bd. I, Abt. 3, S. 5flg.: „Mit jenem vollkommenen Mangel an historischem Sinn, der für den Inder charakteristisch ist, hängt es zusammen, daß der indische Ausleger nicht sowohl sich auf den Standpunkt seiner Texte versetzt, um diese mit liebender Hingebung zu erläutern, als vielmehr die Worte des zu erklärenden Autors nur benutzt, um an ihnen seinen eigenen fortgeschrittenen Standpunkt zu entwickeln und zur Geltung zu bringen. — Jeder philosophische Kommentar ist anzusehen als der Ausdruck eines eigenen fortentwickelten Standpunktes, der als solcher eine eigene Behandlung erfordert und oft auch verdient. Viel Verwirrung ist in den europäischen Darstellungen der indischen Philosophie dadurch entstanden, daß man zum Aufbau eines Systems alles zusammenraffte, was zu erreichen war, und dadurch ein unklares, nicht zusammenstimmendes, nicht philosophisch durchdenkbares Bild der betreffenden Lehre lieferte."

Dieser Sünde haben sich aber nicht bloß europäische Gelehrte schuldig gemacht, noch viel mehr sündigen in dieser Richtung bezüglich der Feststellung der ursprünglichen Buddhalehre schon seit vielen Jahrhunderten, ja, eigentlich schon seit zwei Jahrtausenden, die buddhistischen Mönche in Asien selber, und sündigen in dieser Richtung besonders auch heute noch. Da wird der Abhidhamma, ja wird der Milindapañha und werden die noch späteren eigentlichen Kommentare als der Ausbund höchster Weisheit mit einer Verehrung, ja, mit einer nie versiegenden Begeisterung gefeiert, daß man schließlich ganz vergessen könnte, daß außer den Verfassern dieser exegetischen Literatur doch auch einmal ein Buddha gelebt hat. Und so liegt denn in dieser Umkehrung des wirklichen Verhältnisses, wonach das Surrogat zu verschwinden hat, wenn man das Original selber haben kann, im Grunde auch ein schweres Verbrechen gegen die Majestät des Buddha. Denn diesem imputiert man nun durch ein solches Gebahren zum allermindesten, daß er sich in seinen eigenen Reden nicht klar genug, auf

jeden Fall nicht so klar ausgedrückt habe, wie es die Herren des Abhidhamma und der Herr Nāgasena und die übrigen Herren Exegeten verstanden hätten!! Wie ungeheuerlich dieser Vorwurf ist, wird ohne weiteres klar sein, wenn man sich der früher geschriebenen Worte [1]) erinnert: „darin liegt ja eben das spezifisch Buddhamäßige, daß ein vollkommener Buddha — zum Unterschied von einem Paaccékabuddha — die höchste Wahrheit in eine Form zu gießen versteht, daß sie auch ein Räuberhauptmann mit seinen Spießgesellen, daß sie auch ein Aussätziger, „ein armer, elender, unglücklicher Mensch", daß sie auch ein Röhrrichtsammler, daß sie auch ein Kuhhirt, ja, daß sie sogar ein siebenjähriger Knabe — Baddha in den Therīgāthā — ihrem Sinne nach ohne weiteres vollkommen begreifen und auch verwirklichen kann". Wozu braucht ihr aber dann einen Abhidhamma, wozu einen Nāgasena, wozu alle die anderen Kommentare, wenn ihr das Buddhawort im Original haben könnt? Genügt euch der Buddha nicht? Wollt ihr es anders haben oder wollt ihr mehr haben? Merkt ihr denn nicht, daß so auch für euch, und zwar eben in dem hier behandelten Sinne, das Wort des Meisters zutrifft: „Und der Erhabene, den Gedanken jenes Mönches im Geiste geistig gewahrend, wandte sich an die Mönche: „Es mag wohl sein, Mönche, daß da irgend ein eitler Mönch, aus Unwissen, in Unwissenheit geraten, vom Durst im Geiste überwältigt, den Vortrag des Meisters überbieten zu müssen vermeint?" [2]) Wäre es nicht angezeigter, daß ihr wenigstens gegenüber diesen Produkten später Nachfahren des Buddha, auch wenn sie mit in den Kanon aufgenommen worden sind, den Standpunkt einnehmt, den Purāṇa schon gegenüber Berichten Dritter von Reden des Meisters selber eingenommen hat, wie das in V. II, 289 f. [3]) berichtet ist? Purāṇa kommt nach Rājagaha, wo sich die Jünger des Buddha nach seinem Tode versammelt haben. Er wird aufgefordert, an dem Konzil teilzunehmen, lehnt das aber in höflicher Form ab, da er vorziehe, an dem festzuhalten, was er selber aus des Meisters Munde vernommen habe. Verpflichtet euch der Buddha nicht geradezu in feierlicher Weise, immer auf seine eigenen Worte zurückzugehen und nur diese ganz allein gelten zu lassen? „Da erklärt ein Mönch: ‚An dem und dem Orte hält sich eine Anzahl ehrwürdiger älterer Mönche auf, die sehr unterrichtet sind, die Lehrüberlieferung kennen und in der Lehre, der Satzung und den Registern dazu bewandert sind' — [also ein Konzil] —. Von denen habe ich gehört und vernommen: ‚Das ist die Lehre, das Satzung, das Verkündigung des Meisters.' Eine solche Behauptung des betreffenden

[1]) Ds. Ztschr., II. 373.
[2]) Majjh. Nik., III, 109. Rede.
[3]) Cfr. Geiger, Pāli, S. 7, 2, Anm. 1.

Mönches sollt ihr, Mönche, weder gutheißen noch zurückweisen. Vielmehr sollt ihr sie Wort für Wort und Silbe für Silbe euch wohl merken, auf ein Sutta zurückzuführen und im Vinaya nachzuweisen suchen. Wenn das nicht gelingt, so habt ihr den Schluß zu ziehen: ‚Das ist mit Sicherheit kein Ausspruch des Erhabenen, der Mönch hat sich da etwas schlecht gemerkt', und müßt also das fragliche Stück verwerfen. Wenn es sich aber auf ein Sutta zurückführen läßt oder im Vinaya vorkommt, so habt ihr den Schluß zu ziehen: ‚Das ist mit Sicherheit ein Ausspruch des Erhabenen, der Mönch hat ihn sich gut gemerkt! Das betrachtet als die maßgebende Autorität!' Konnte der Buddha deutlicher zum Ausdruck bringen, daß nur seine eigenen Aussprüche maßgebend zu sein und für alle Zukunft maßgebend zu bleiben hätten?

Und endlich als Probe aufs Exempel: Wann haben die großen Heiligen des Buddhismus gelebt? Nach dem Entstehen des Abhidhamma oder schon vor seinem Entstehen? Wer hat sie also gezeugt, der Abhidhamma mit seinem für die Allermeisten undurchdringlichen Wust von Gelehrsamkeit oder die Meisterreden in ihrer genialen Einfachheit? Hat der Abhidhamma überhaupt noch Heilige gezeugt? Ja, fürwahr, nur ein „kurzer herrlicher Mittag" war's, daß der Buddha-Dharma in seiner ganzen Herrlichkeit, allen sichtbar, strahlte. Unglaublich, ja, unheimlich bald schon brach die bleiche lange Nacht bloß scholastischer, dazu dem Dharma in keiner Weise mehr gewachsenen Gelehrsamkeit herein.*)

---

*) Wie hoffnungslos diese Nacht speziell über den Ländern des südlichen Buddhismus liegt, möge ein Brief dartun, den der Verfasser unlängst aus dem Hauptquartier für buddhistische Propaganda in Calcutta erhielt. In ihm heißt es in deutscher Übersetzung: „Wir folgen der Theravāda-Interpretation, welche von allem Anfang an individuelle Meinungen verwarf. Die Kollektiv-Meinung (the collective opinion) der drei Konzilien, wie sie uns seit dem Parinirvāna des Vollendeten überliefert ist, ist aufbewahrt auf der Insel Lankā, und die gegenwärtige Generation der Buddhisten auf der Insel wünscht nicht den Dhamma zu einem dogmatischen Glauben zu machen. In gewissen Perioden wollten einzelne Mönche ihre Dogmen nachdrücklich betonen, aber der Kollektivkörper der Mönche lehnte sie beständig ab." — Der Leser lasse sich durch die Form der gewählten Worte nicht irreführen und von der Aufdeckung ihres ungeheuerlichen Inhalts nicht abhalten. Die Sätze, die heutige Generation der Buddhisten wünsche nicht, den Dhamma zu einem dogmatischen Glauben zu machen, der Kollektivkörper der Mönche habe es beständig abgelehnt, sich Dogmen einzelner zu unterwerfen, klingen für sich allein sehr vernünftig. Aber im Zusammenhalt mit dem Übrigen besagen sie eben etwas ganz Anderes, besagen nämlich, der Kollektivkörper der Mönche habe es beständig abgelehnt, „individuelle Meinungen" (individual opinions), d. h. also doch wohl Überzeugungen und damit schließlich auch tiefe Erkenntnisse Einzelner zu respektieren oder gar sie zu prüfen und sie sich, wenn sie für richtig erkannt wurden, anzueignen; maßgebend habe vielmehr ganz allein und ausschließlich die Kollektivmeinung der drei Konzilien zu bleiben. Wohlgemerkt, es heißt nicht: die Kollektivmeinung der drei Konzilien bezüglich der Authentizität der überlieferten Buddhaworte — das könnte man schließlich noch einigermaßen verstehen — sondern es heißt: Die Kollektivmeinung der drei Konzilien bezüglich der Interpretation (Theravāda inter-

So kommt denn alles darauf an, das ursprüngliche Buddhawort selber im Kanon festzustellen, und ist das gelungen, es aus sich selbst heraus zu erklären. Dieses Letztere wird um so leichter sein, je mehr man dem Abhidhamma und Milindapañha und der noch späteren Kommentarliteratur den Laufpaß gibt und sich von jeder Beeinflussung durch sie frei macht. Zur Feststellung des echten Buddhawortes, bezw. der Aussprüche seiner unmittelbaren großen Jünger muß man naturgemäß auf die ältesten Texte des Kanons zurückgehen, also auf das Suttapiṭaka, mit Ausnahme der Jātaka's und der späteren Teile des Khuddaka-Nikāya, dann auf das Pātimokkha des Vinaya-Piṭaka. Freilich ist in Hinsicht auf die angegebene Art, in der auch diese Teile des Kanons zusammengestellt wurden, ohne Weiteres anzunehmen, daß sich auch in ihnen spätere Zutaten finden werden, die unabsichtlich in sie hineingeraten oder absichtlich eingeschoben worden sind. Letzteres ist deshalb noch lange keine Fälschung in unserem Sinne. Solche Einschiebungen erfolgten vielmehr fraglos aus reiner Begeisterung

pretation), also bezüglich des Sinnes der Buddhaworte. Und das soll kein Dogmatismus sein! Das soll die Verwirklichung des Wunsches sein, „den Dhamma" nicht „zu einem dogmatischen Glauben zu machen"! Ist das nicht vielmehr genau der Standpunkt der katholischen Kirche, die diese Herren im übrigen doch so sehr als „intolerant" bekämpfen, die aber doch auch, jede „individuelle" Auslegung der Bibel verbietend, seit Jahrtausenden nur die Auslegung dieser Bibel durch die Konzilien gelten läßt? Nur Eines fehlt noch, daß nämlich „die gegenwärtige Generation der Buddhisten auf der Insel Lankā" als der offenbare „Kollektiv"-Papst der südbuddhistischen Kirche seinen Gläubigen das Lesen der Buddhaworte im Original überhaupt verbietet und sie ausschließlich auf die so ängstlich aufbewahrte Überlieferung der Lehrmeinung der drei Konzilien als auf die ja ausschließlich maßgebende verweist, wie ja auch die katholische Kirche den Laien das Lesen der Bibel allein verbietet. — Ist das nicht geistige Selbstentmannung? Ist das nicht der Verzicht auf jede eigene Erkenntnistätigkeit, indem man sich blind der Lehrmeinung jener drei Konzilien, bezw. der sie vertretenden Kommentarliteratur verschreibt? Sollte der Leser die Richtigkeit dieses Urteils gleichwohl noch bezweifeln, dann lese er noch die folgende direkte Bestätigung dieses Urteils in dem weiteren Satz des angezogenen Briefes: „Diṭṭhipaṭinissagga ist es, dem wir folgen", auf deutsch: „Der Verzicht auf — [eigene] — Erkenntnis ist es, dem wir folgen", der Verzicht auf „individuelle Meinungen, die wir unter Anstrengung aufzugeben haben", wie es zum Überfluß noch in dem Briefe heißt. Wir dürfen also nur die „Kollektiv-Meinung" aller Mönche haben, selbst wenn sie uns noch so verkehrt erscheint. Also ein „Buddhist", dessen Meister die sammādiṭṭhi, die Gewinnung rechter Erkenntnis als erstes und Fundamentalglied seines erlesenen achtfachen Pfades aufgestellt hat und der immer wieder lehrt, daß man nur annehmen dürfe, was man selber als recht erkannt habe, predigt den Verzicht auf eigene Erkenntnis, indem er das Wort „diṭṭhipaṭinissagga" in dieser Weise interpretiert!!! Und dieser „Buddhismus" will dem Christentum Konkurrenz machen, will insbesondere auch Indien wieder buddhistisch machen! Hoffentlich ist dieses Indien noch nicht so tief gesunken, daß es für diesen „Buddhismus" reif ist. — Der Leser sei über dieses scharfe Urteil nicht ungehalten! Allein ist es zu scharf, wenn es wahr ist? Darf man, ja, muß man nicht scharf werden, wenn man sieht, wie das Höchste zur Fratze verzerrt wird? Ist das Urteil aber nicht wahr, dann darf man es ja bloß widerlegen, um dann über dasselbe zu lächeln!

für die Buddhalehre, um vermeintlich dunkle Stellen klar oder klarere noch klarer oder kurze ausführlicher zu machen. Denn die erste Jüngergemeinde war, wie schon geringe Bekanntschaft mit ihr lehrt, von einer so grenzenlosen Ehrerbietung für den dahingegangenen Meister erfüllt, daß es schon aus diesem Grunde ausgeschlossen ist, daß irgendeiner von ihr die Kühnheit besessen hätte, sie durch lehrwidrige Einschiebungen zu entstellen. Die gleiche Erwägung macht es auch ganz sicher, daß im Kanon absichtlich nichts ausgelassen ist, so daß also fraglos alle Aussprüche und Reden des Meisters und seiner großen unmittelbaren Jünger, so weit sie den Redaktoren des Kanons erreichbar waren, sich in diesem finden müssen, und dann, daß an ihnen absichtlich nichts geändert wurde. Es können vielmehr insoweit höchstens einzelne Versehen bei der Überlieferung vorgekommen sein, die aber als solche nichts Wesentliches, sondern immer nur Nebensächlichkeiten betreffen konnten. Denn das Wesentliche war zu vielseitig verbürgt und damals auch noch eingesehen, als daß insoweit auch nur Unklarheiten in weiteren Kreisen hätten bestehen können. So können wir denn ohne Weiteres als ausgemacht unterstellen, daß der Kanon tatsächlich die ganze Buddhalehre, ja, die ungeheuere Überzahl der Aussprüche und Reden des Meisters selber in sich birgt. Eben deshalb kann es sich dann aber auch nur darum handeln, das echte Buddhawort von den Schlacken, die auf dem bezeichneten Wege in den Kanon hineingeraten sind, zu befreien.

Das sucht man heutzutage hauptsächlich durch historisch-philologische Kritik zu erreichen, man will die Unechtheit einzelner Stellen oder Partien auch in den älteren Teilen des Kanons durch historische oder philologische oder andere äußere Umstände dartun. Wenn mit dieser Methode auch gar manche einwandfreie Feststellungen mögen getroffen werden können, so wird sie doch nur in sehr beschränktem Umfange anwendbar sein, nämlich eben nur in jenen Fällen, wo solche äußere Umstände ausfindig gemacht werden können. Und so müßten wir wohl für immer darauf verzichten, das Buddhawort in seiner vollen Authentizität festzustellen, wenn es nicht ein anderes unfehlbares Kriterium zu seiner Ausmittelung gäbe. Von ihm ist bereits in der Vorrede zur dritten Auflage der „Lehre des Buddha“ die Rede, auf die deshalb vor allem verwiesen wird. Im übrigen mag es, wie folgt, gekennzeichnet werden. Ein Buddha ist ein Wesen, das im Besitz der höchsten Erkenntnis ist, wie sie sonst schlechterdings von keinem anderen mehr im Laufe der Millionen Weltzeitalter erreicht wird, und zugleich ein Wesen, das diese seine höchste ganz einzigartige Erkenntnis auch in die vollendetste, d. h. einfachste und dabei doch klarste Form zu kleiden weiß. Demnach muß also auch die Lehre des Buddha

Gotama sowohl nach Inhalt als Form etwas ganz Unerhörtes, von einem anderen Menschen schlechterdings nicht Auszudenkendes sein. Das betont er ja auch selbst immer wieder in den Worten, daß er die Lehre verkünde, die den Erwachten und nur diesen eigentümlich sei. Eben deshalb weiß ich aber dann ohne Weiteres, daß ich, sobald ich auf dieses Unerhörte im Kanon stoße, auf das Wort des Buddha gestoßen bin, so sicher, als ich weiß, daß die Sonne nicht von Menschenkräften geschaffen sein kann.*)

Dieses Unerhörte bildet dann den Scheinwerfer, mit dem wir alle übrigen Partien des Kanons durchleuchten und sie auf ihre Authentizität prüfen können: Was ihm gemäß ist, ist eben deshalb echt, sei es nun vom Buddha selber oder einem seiner heiligen Jünger oder einer seiner heiligen Jüngerinnen gesprochen, stammt von einem Vollendeten. Denn nicht darum handelt es sich für den, dem es um die Sache zu tun ist, ob eine Stelle im Kanon gerade vom Buddha selber gesprochen wurde, sondern ob sie — und sei es auch erst einen durch den Buddha-Dhamma selbst wieder gezeugten — Vollendeten zum Urheber hat. Denn „die Vollendeten reden nicht unvollkommen,“ [1]) sie reden alle vollkommen und lehren damit alle das Gleiche, wie ja auch, „nachdem einmal der Eigenwille vernichtet ist, jeder durchaus auf dieselbe Weise handelt als der andere.“ [2]) Aus diesem Grunde ist also, recht erkannt, das Wort jedes vollkommen Heiligen, das aus dem Pāli-Kanon zu uns spricht, Verkündigung des Dhamma und damit Wort des Buddha selber, dessen Verkörperung ja eben der Dhamma ist:

„Wie Löwenruf im Felsentor
Aus tiefem Rachen fern ertönt,
Ertönt Erlöster Rede hier. —

Ein jeder sah den Dhamma recht
Und fand, was nicht verwesen kann,
Gewahrte wohl des Wirkens Ziel.“ [3])

---

*) Gegenüber diesem Kriterium verdient der Einfall einiger moderner Professoren, der Buddha habe überhaupt nie existiert — so wenig, wie nach anderen Christus — überhaupt keine Würdigung. Freilich wenn man keine blasse Ahnung von der Einzigartigkeit der Buddhalehre hat, ja, wenn man nicht einmal begreift, daß ganz große Gedanken eben auch nur von ganz großen Männern, nicht aber von einem beliebigen Hinz oder Kunz stammen können, wenn man also, echt modern, auch auf geistigem Gebiete alles nivellieren will, da es doch nun einmal einen Größeren, als man selber ist, einfach nicht geben darf, dann „schwitzt“ das Gehirn auch solche Gedanken aus.

[1]) Majjh. N. II, p. 108 (M. S. II, S. 478).

[2]) Frauenstaedt, Schopenhauer's handschriftl. Nachl., S. 182.

[3]) Vorspruch zu Theragāthā und Therīgāthā.

Andererseits ist natürlich eben damit alles, was jenem Unerhörten, das den wahren Prüfstein aller Authentizität des Kanons abgibt, widerspricht, ohne Weiteres als unecht erkannt, denn wenn die Vollendeten nicht unvollkommen reden, so widersprechen sie sich vor allem auch nicht.

Was ist nun aber dieses Unerhörte, das nur Buddhas originär der Menschheit zu bringen vermögen und das dem ganzen Kanon seinen Stempel aufdrückt? Lieber Leser, hier sollte diese Abhandlung, dem früher Ausgeführten gemäß, eigentlich abbrechen und in ein Privatissimum unter vier Augen übergehen, denn nunmehr sind wir an dem Punkte angelangt, wo die Warnung der Upanishaden ihre Stelle findet, eine bestimmte Lehre keinem Unwürdigen mitzuteilen, wo das löbliche Mißtrauen des Heraklit einzutreten hätte, die Tiefen der Erkenntnis zu verbergen, wo der Tadel des Platon gegenüber der Schreibkunst Platz greift, daß sie nicht verstehe, diejenigen auszuwählen, welchen man geben dürfe und welchen nicht, ganz in Übereinstimmung mit den Worten des Buddha:

„Dem gier- und haßverzehrten Volk
Taugt solche Lehre wahrlich nicht.
Die stromentgegen gehende,
Tiefinnig zart verborgene
Bleibt Gierergötzten unsichtbar,
In dichte Finsternis verhüllt.[1])

Das will sagen: Wer für jenes Unerhörte nicht reif ist, der wird es nicht begreifen, auch wenn man es ihm noch so klar und deutlich sagt, auch wenn es ihm ein Buddha sagt. Und weil er es nicht begreift, so wird er es bekämpfen oder, was noch viel schlimmer ist, „zum Schaden für viel Volk“, verzerren und entstellen und verflachen, so lange, bis er es begreift. Wäre es da zur Verhütung dieser schweren Gefahren nicht besser, auf alle schriftliche Aufklärung, die sich an die unterschiedslose Masse wendet, überhaupt zu verzichten und in Befolgung des Bespiels des Meisters bloß mündlich zu lehren, wobei man sich jeweils zuvor über die Fassungskraft und den guten Willen des Hörers vergewissern und sich eventuell in das mystische Schweigen des Pythagoras hüllen könnte? Freilich wäre das das Bessere. Aber leider ist es zur Zeit noch völlig unmöglich, die Buddhalehre auf diesem Wege zu verbreiten. Und so sei denn wenigstens ausdrücklich betont, daß es da, wo wir jetzt stehen, nicht mehr genügt, ein ausgezeichneter Indologe oder auch ein gründlicher Kenner moderner Naturwissenschaften zu sein, daß es andererseits aber auch nicht schadet, all das nicht zu sein, sondern daß man hier unbedingt eine reli-

---

[1]) Majjh. N. I, p. 168 (M. S. I, S. 268).

giöse Ader, eine religiöse Veranlagung, die über die Welt **hinauskommen** will, haben muß, mehr aber auch nicht zu haben braucht. Wer diese religiöse Veranlagung nicht hat, d. h. wer sein Denken nicht bereits in früheren Existenzen einigermaßen in der hier fraglichen Richtung geschult hat, der wird alles Mögliche aus dem Pāli-Kanon herauslesen, nur nicht jenes Unerhörte. Nach Belegen hierfür braucht man wahrlich nicht erst zu suchen. Eine ganz flüchtige Orientierung über die verschiedenen Anschauungen, die heutzutage über den „Buddhismus" herrschen, wird das mehr als reichlich bestätigen. Wo ist ein Einziger, der von einem Unerhörten in der Buddhalehre auch nur spräche? Ist sie nicht vielmehr für die Allermeisten, vor allem natürlich für die Herren Indologen und Philosophen vom Fach, nichts weiter als eine historisch-religiöse Merkwürdigkeit, gleich so vielen andern, die höchstens, wie Beckh gnädig zugibt,[1] noch insofern einen praktischen Wert habe, als sie dazu beitragen könne, eine Vertiefung der religiösen Erkenntnis und des religiösen Lebens überhaupt zu gewinnen? Ja, wird die Buddhalehre nicht gar als ein Geistesprodukt des bereits seinem Verfalle zueilenden alten Indiens charakterisiert, das in seiner Minderwertigkeit aufzuzeigen eben unseren modernen Geistesriesen vorbehalten blieb? Freilich hat sie andere auch begeistert, nämlich moderne Irreligiöse vom reinsten Wasser, die die Buddhalehre „als ein rationalistisches System, eine atheistische Moralphilosophie betrachten, die mit herrschenden modernen Weltanschauungen ohne Weiteres in Einklang gebracht und in diesem Sinne als eine Art von Religionsersatz der abendländischen Geistesentwicklung aufgepfropft werden könne." Wo ist da ein Unerhörtes? Ist diese Auffassung nicht im Gegenteil die Herabwürdigung der Buddhalehre zu seichtem Materialismus, nur verhüllt durch das Mäntelchen einer süßlichen, nicht wirklichen Weltentsagung, wie sich diese Richtung heutzutage in den Salons unserer Dekadenten breit macht? Wie denn sogar Beckh sagt,[1] in dieser Auffassung liege wohl die tiefste Verkennung des Wesens des Buddhismus, die möglich sei. Nicht einmal die modernen Buddhisten in Asien kennen jenes Unerhörte der Buddhalehre mehr, vertrösten vielmehr auf eine innere Erleuchtung, die es uns in dem Laufe der Jahrmillionen unserer Weltenwanderung schon einmal enthüllen werde. — Daß man zu etwas Hohem, daß man speziell zur **religiösen** Philosophie, oder, wie man will, zur philosophischen Religion **reif** sein müsse, kann man auch durch die Worte Schopenhauers ausdrücken: „Jeder wird davon genau nur soviel verstehen, als er selbst wert ist."[2] Und so kann natürlich vor allem das Unerhörte der Buddhalehre als der philoso-

[1]) Beckh, Buddhismus, I, S. 14 flg.

[2]) Frauenstaedt, l. c., S. 301.

phischen Religion schlechthin nur einer verstehen, in dessen Tiefen bereits ein leises Ahnen dieses Allerhöchsten schlummert. Denn das heißt ja eben, für dieses Allerhöchste reif sein.

Was ist nun dieses Unerhörte? Es ist klar, daß es der Grundgedanke der Buddhalehre sein muß. Denn das Allergrößte einer Lehre muß diese in allen ihren Teilen durchwalten, wie das Lebensfeuer den Körper, ja, es muß alles tragen und bestimmen, wie die Erde ihre Bewohner. Dieser uns auf Schritt und Tritt aus dem Kanon entgegenleuchtende Grundgedanke der Buddhalehre aber ist die Antwort auf das Buddhaproblem der Vernichtung des Leidens, ist der Anattā-Gedanke. Gewiß, es ist schon ein Buddhagedanke, also ein Gedanke, der originär nur im Gehirn eines Buddha entstehen kann, daß schlechterdings alles, insbesondere unser Körper, unser Empfinden, unser Denken, vergänglich ist, und ist wiederum bereits ein Buddhagedanke, daß eben deshalb schlechterdings alles leidbringend für uns ist. Aber diese beiden Gedanken sind noch nicht die Antwort auf das Buddhaproblem, sie sind nur die klare Fassung dieses Problems selber und leiten nur zu seiner Lösung über. Diese Lösung selber ist der Gedanke: Ich kann mich von allem Vergänglichen und Leidbringenden befreien, weil von allem Vergänglichen und Leidbringenden und damit von allem Erkennbaren überhaupt gilt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst."

Nun kann es sehr wohl sein, daß der Leser sofort auf die ungeheuere Bedeutung dieser Worte „einschnellt" — hier mag dieses durch den unglaublichen Mißbrauch, der mit ihm getrieben wird, in hohem Maße anrüchig gewordene Wort einmal im richtigen Sinne gebraucht werden.*)

*) Man kann so gut wie auf die Wahrheit auch auf einen Unsinn einschnellen. Dieses letztere erfolgt beispielsweise in der fixen Idee eines Geisteskranken und bei Einem, der nicht eher ruht, bis er durch unablässigen Training sein Denken in einer bestimmten Richtung so „geschmeidig" gemacht hat, daß er es völlig in einem bestimmten, wenn auch an sich noch so verkehrten Urteil aufgehen lassen kann. Immer nur auf ein Urteil nämlich kann man einschnellen, nicht auf die sinnliche Wahrnehmung als solche. Wenn ich z. B. auf den Satz einschnelle, daß ich in meinem Denken bestehe, so ist das ein Urteil auf Grund einer Wahrnehmung, der sich bloß mehr dieses Denken selber präsentiert, woraus man dann eben folgert, also schließt, daß man nun auch dieses Denken selber sein müsse. „Nicht die Sinne trügen, sondern das Urteil trügt" (Goethe). Deshalb kann aber auch, ob man auf eine Wahrheit oder auf einen Unsinn eingeschnellt ist, auch bloß durch gründliche Reflexion, also durch angestrengte Vernunfttätigkeit festgestellt werden. Ist es ein richtiges Urteil, auf das man eingeschnellt ist, so kann es eben als solches so absolut zwingend logisch begründet werden, daß jeder Einwand abprallt, wenigstens

Es kann aber auch sein, daß er verwundert den Kopf schüttelt über die Charakterisierung dieser Worte als etwas Unerhörtes, dann gehört er zu jenen, für die die Buddhalehre nicht verkündet ist, oder aber er wendet zunächst ein, daß es sich ja eben vor allem darum handle, festzustellen, was diese Worte zu bedeuten haben, daß also gerade das, was als Kriterium zur Feststellung der Echtheit der einzelnen Partien des Kanons verwendet werden soll, selber vor allem der Deutung bedürfe.

Wer diesen letzten Einwand bringt, der hat das zweite formelle Moment vergessen, das den Aussprüchen und Reden eines Buddha eigentümlich ist und das eben deshalb bei jeder Exegese des Kanons gar wohl zu beachten ist, daß nämlich ein Buddha seine höchste, ganz einzigartige Erkenntnis auch in die vollendetste, d. h. einfachste und dabei doch klarste Form zu kleiden weiß. Ein Buddha hat nicht bloß die höchste Erkenntnis, er ist auch im höchsten Maße sprachgewaltig, seine Rede ist nicht nur „voll Sorgfalt in der äußeren Form“, sondern er weiß des besondern auch stets den adäquaten Ausdruck für das, was er sagen will, zu finden. Eben deshalb ist die Buddhalehre ja auch „für jeden Verständigen verständlich“, auch für einen Kuhhirten. Wer ein Buddhawort nicht in dem Sinne nimmt, den es für den unbefangenen, harmlosen Menschen hat, wer es also nicht mehr in seiner buchstäblichen Bedeutung nimmt, sondern an ihm herumdeutelt, der bekundet eben damit, daß er bereits auf dem Abwege ist. Insofern gibt es mithin einem Buddhawort gegenüber gar keine Exegese, keine Erklärungskunst, sondern nur ein Durchdenken, ein Zuendedenken des an sich vollkommen klaren Buddhawortes. Bei dem Versuch dieses Zuendedenkens kann es dann allerdings passieren, daß man zu ungeheuerlichen Konsequenzen kommt und dann daraus den Anlaß zu einer Umdeutung des Buddhawortes entnehmen zu müssen glaubt. Aber auch damit irrt man bereits wieder vom Wege ab, denn ein Buddha hat natürlich auch diese ungeheuerlichen Konsequenzen vorausgesehen, die sich aus seinen Worten für den Denkenden ergeben, hat also auch sie gewollt, indem er seinen Worten gleichwohl keine andere Fassung gab. Ja, diese ungeheuerlichen Konsequenzen bilden gerade den besten Beweis dafür, daß man auf dem Wege zum Ungeheueren, zum Unerhörten ist, das ja schon begrifflich alles bisher für möglich Gehaltene über den Haufen wirft.

Diese Gedanken auf den Anatta-Satz: „Das gehört mir nicht, das

---

dann, wenn das Urteil, nachdem es zuerst in unbestimmten Umrissen im Geiste aufgestiegen war, auch klare Gestalt angenommen hat. Ist es aber ein unsinniges Urteil, das einen gefangen genommen hat, dann kann es auch, wenigstens solange es nicht zur fixen Idee ausgeartet ist, unschwer als solches durch den Nachweis der Falschheit des zu Grunde liegenden Syllogismus aufgezeigt werden.

bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst" angewendet, ergibt sich Folgendes. Wer sagt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst," der setzt sich selbst bereits als gegeben voraus und setzt weiter voraus, daß das, was ihm nicht gehört, was er nicht ist, im Grunde mit ihm selbst nichts zu tun habe. Kein Mensch auf der Welt wird diesen Satz, wenn er ihn für sich allein hört, anders auffassen. Damit steht aber nach dem Ausgeführten fest, daß ihn auch der Buddha so, wie er von einem harmlosen Menschen verstanden werden muß, gemeint hat. Kein vernünftiger Mensch wird wohl auch gegen diese Feststellung etwas einzuwenden haben. Aber nun kommen die Konsequenzen: Der Satz: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst" gilt von allem nur irgendwie Erkennbaren an mir und um mich, also nicht bloß von der Außenwelt, sondern auch von meinem Körper, meinem gesamten Empfinden, Wahrnehmen, Denken, von allem meinem Bewußtsein überhaupt. All das mag also ruhig zugrunde gehen, ich selbst werde dadurch nicht im Mindesten berührt. Ist diese Konsequenz nicht in der Tat unbegreiflich, grotesk, ist sie nicht in Wahrheit ungeheuerlich? Wer in der Welt hat schon einmal das Gleiche, ja, wer hat nur etwas Ähnliches gesagt? Man könnte an Kant's Unerkennbarkeit des Ich denken. Aber das ist bei weitem nicht das, zu was der Anattā-Gedanke des Buddha führt. Kant lehrt die bloße Unerkennbarkeit des Ich, also etwas, was gar nichts so Ungeheuerliches ist, aber er lehrt nicht, daß dem Ich alle physischen und geistigen Prozesse, also auch das Denken und damit alles nur mögliche Bewußtsein überhaupt durchaus unwesentlich sei, so daß ich, auch wenn ich all das und in jeder Form sollte verlieren müssen oder können, doch völlig unangetastet bliebe. Dieses Letztere ist etwas so Unerhörtes, daß ja eben so Manche, gerade um dieser ungeheuerlichen, dieser unerhörten Konsequenz zu entgehen, nun rückwärts, aus dieser Konsequenz heraus, den Anattā-Gedanken umdeuten zu müssen glauben, womit sie freilich nur dokumentieren, daß auch für sie der Buddha seine Lehre nicht verkündet hat. Auch sie sind eben noch nicht religiös genug, d. h. im Laufe ihres Saṃsāra noch nicht soweit in ihrem Denken erstarkt, um die ganze Unfaßbarkeit, ja, absolute Überweltlichkeit ihres Wesens, wenn sie ihnen vorgetragen wird, einsehen zu können. Eben damit entbehren aber auch sie des Schlüssels, um das Echte des Pāli-Kanons aufschließen zu können.

Da wird nun freilich so gar mancher Herr Indologe, besonders wenn er dazu noch Professor oder gar Geheimrat ist, sich über die Arroganz

dieses Outsiders*) höchlich entrüsten, der sich erkühne, als Rüstzeug der Indologie gar noch ein religiöses Bewußtsein zu verlangen. Mit Verlaub, ihr Herren! Nicht als Rüstzeug der Indologie, nicht einmal der „Buddhologie“. Solange ihr reine Historiker und reine Philologen bleibt, gebührt euch Dank und Anerkennung für eure Leistungen, um so höherer Dank und um so höhere Anerkennung, je größer diese Leistungen sind. Wenn ihr aber dabei zugleich die Tiefen, oder, wie gar mancher von euch wähnt, die Oberflächlichkeit der Buddhalehre aufdecken wollt, dann seid ihr eben nicht mehr reine Historiker und Philologen, sondern arbeitet zugleich in dem Reiche der Philosophie, ja der reinsten Religion, und dazu soll sich nur Einer verstehen, der nicht bloß die Geschichte und die Sprachen des alten Indien kennt, sondern auch genügenden Sinn für das edelste Empfinden dieses alten Indien, nämlich für das philosophisch-religiöse Empfinden und damit genügend Anlage und Sinn für das philosophisch-religiöse Problem überhaupt hat. Ein solcher Indologe allerdings könnte wahrhaft Großes leisten: Er könnte alle Geheimfächer des Pāli-Kanons mit dem Schlüssel des Anattā-Gedankens öffnen und uns zugänglich machen.

(Fortsetzung folgt.)

Andacht.

In heiliger Versunkenheit
Zerfließt die Zeit in Ewigkeit,
Befreit von Körperschwere
Versinkt der Geist in Leere.

Es weitet sich der enge Raum,
Vergeht, wie selbstgeschaff'ner Traum,
Im uferlosen Wesen
Sich Erdenfesseln lösen.

Doch auch das Nichts, im leeren Schein,
Muß siegend überwunden sein,
Verschwinden auch der letzte Hort, —
Denn höchster Sinn — ist ohne Wort!

Olaf Mag.

*) Lieber Leser, daß du es nämlich weißt: Outsider ist nicht etwa Einer, der keinen Sinn für das religiöse Problem hat, sondern jeder, der nicht zur philologisch-historischen Gewerkschaft gehört.

Buddhistische Anklänge bei Molinos.

Im ersten Jahrgange dieser Zeitschrift (August-Septemberheft 1919) habe ich versucht „Buddhistische Anklänge bei Deutschen Mystikern“ nachzuweisen. Aber schon Schopenhauer hat, in seinem Hauptwerke, im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“, den Kreis der Vergleiche viel weiter gezogen und u. a. den Übertritt des heiligen Franziskus aus dem Wohlstande zum Bettlerleben „dem noch größeren Schritte des Buddha Schakia Muni vom Prinzen zum Bettler“ an die Seite gesetzt, und er empfiehlt an derselben Stelle die Bekanntschaft mit den christlichen Mystikern und Quietisten, die gelehrt oder ungelehrt, wenig oder gar keine Kunde voneinander gehabt und doch dasselbe gelehrt hätten. Er nennt dort neben den Deutschen Eckehart, Tauler, den Verfasser der „Deutschen Theologie“ und Gichtel, den Engländer Bunyan, die Franzosen Pascal, die Guyon und Antoinette Bourignon, und der Spanier Molinos und sagt dann: „Wer solche Schriften gelesen und ihren Geist mit dem der Askese und des Quietismus, wie er alle Werke des Brahmanismus und Buddhaismus durchwebt und aus jeder Seite spricht, verglichen hat, wird zugeben, daß jede Philosophie, welche konsequenterweise jene ganze Denkungsart verwerfen muß, was nur geschehen kann, indem sie die Repräsentanten derselben für Betrüger oder Verrückte erklärt, schon dieserhalb notwendig falsch sein muß. Wahrlich, eine seltsame Verrücktheit müßte es sein, die sich, unter den möglichst weit verschiedenen Umständen und Personen, mit solcher Übereinstimmung ausspräche und dabei von den ältesten und zahlreichsten Völkern der Erde, nämlich von etwa drei Viertel aller Bewohner Asiens, zu einer Hauptlehre ihrer Religion erhoben wäre.“

Einem deutlichen Zuge der Zeit folgend haben deutsche Verleger schon vor dem Weltkriege, noch mehr aber nach ihm, neue Ausgaben deutscher und fremdsprachiger Mystiker herausgebracht. Wir besitzen mehr oder minder schöne Textausgaben und Übersetzungen der Deutschen Theologie, von Meister Eckehart, Tauler, Suso, Jacob Boehme, von Ruysbroeck und der Madame Guyon; merkwürdigerweise aber nicht von Michael de Molinos, dem von Schopenhauer oben genannten quietistischen spanischen Mystiker. Schopenhauer nennt ihn in allen seinen Schriften und Briefen, wie ich sehe, nur an dieser einen Stelle. Wie er unser weitaus sprachenkundigster Philosoph war, konnte er auch diesen Spanier im Original lesen, wie er uns ja auch bekanntlich des spanischen Jesuitenpaters und Rectors des Collegiums zu Tarragona Balthasar Gracian Oraculo Manual y Arte de Prudencia (Handorakel und Kunst der Weltklugheit) ins Deutsche übersetzt hat. — Von Molinos wissen wir nicht eben viel. Er ward am 21. December

1640 zu Patacina (Aragonien) geboren, erwarb sich früh in Spanien und in Rom als Seelenführer und durch seine Frömmigkeit einen glänzenden Ruf und gab 1675 seinen Geistlichen Wegweiser (Guía espiritual) heraus, der die Theorie seiner Askese enthält, riesiges Aufsehen erregte, rasch die größte Verbreitung fand und zur Gründung zahlreicher quietistischer Zirkel und zur Festsetzung eines alle Formen des kirchlichen Lebens abholden Spiritualismus führte, der alle anderen religiösen Gedanken und Vorstellungen in dem einen Gedanken an Gott bezw. in der absoluten passiven Ruhe der seelischen Sammlung (Annihilation) auflösen wollte. Natürlich ließ sich die Kirche dies nicht gefallen. Es kam 1685 zur Verhaftung des Molinos und zu einer weitgehenden Untersuchung gegen dessen Anhänger, wodurch die große Verbreitung des Quietismus erst offenbar wurde. Im Jahre 1687 wurden 68 Sätze des Molinos verworfen und er selbst lebenslänglich eingekerkert. Im Gefängnis ist er dann auch zu Rom 1696 gestorben, angeblich „reumütig". Die von ihm ausgehende Bewegung lebte aber, zunächst in Frankreich, wieder auf, besonders in den Schriften der Guyon.

Michael de Molinos geistiges Handbüchlein erschien zunächst, 1680, in italienischer, 1687 in lateinischer und 1688 in französischer Übersetzung. Von einer deutschen Übersetzung wußte weder Schopenhauer, noch wissen seine späteren Herausgeber und Commentatoren, sowie katholische Nachschlagebücher etwas. Auch die in solcher Literatur ziemlich reiche Münchener Staatsbibliothek, die die Originalausgabe und die oben genannten Übersetzungen besitzt, weiß nichts von einer deutschen Übertragung. Und doch ist es mir gelungen eine solche zu finden, und zwar in der Münchener Universitäts-Bibliothek. Hier fand ich: „Der Geistliche Wegweiser / Dienende Die Seele von den sinnlichen Dingen abzuziehen / und dieselbe durch den innerlichen Weg zu der vollkommenen Beschauung und zu innerlichem Frieden zu führen. Erstlich geschrieben von Michael de Molinos, der H. Schrift D. und Predigern / Nunmehro in die Hochdeutsche Sprache mit besonderm Fleiß übergesetzet / zusamt des Autoris Lebenslauf und einem Sendschreiben Von seinem inwendigen Zustand. Franckfurth / bei Joh. Christ. König Anno 1699. Mit einem Medaillonbildniß in Kupfer Brustbild umschrieben: D. Michael de Molinos, Sacerdos und darunter einem zweiten, ihn im Kerker, an einem Tische sitzend, darstellend. Darunter die Verse:

Wass Andre meist in wort von Fried und Ruh gepriesen,
Hat dieser mit der That biss in den Todt erwiesen:
Doch schloss die böse Welt den Friedensbothen ein,
Die Unruh will ja nicht durch Ruh vertrieben seyn.

Dieser uralten deutschen Übersetzung ist merkwürdigerweise bis zur Stunde keine modernere gefolgt. Vielleicht veranlaßt dieser Hinweis einen des Spanischen und der Sache mächtigen Übersetzer und einen deutschen Verleger sich dieses bedeutenden spanischen Mystikers anzunehmen, den der feine Spürsinn Schopenhauers schon seiner Beachtung wert gefunden hat. Um sein Urteil zu bekräftigen, wie, seine Parallele mit dem „Buddhaismus“, lasse ich im nachfolgenden einige besonders charakteristische Stellen folgen.

*

Sie zerbrechen sich den Kopf, was für eine Zeit, was für einen Ort, was für ein Bild und erzwungene Gedanken sie sich zu ihrer Betrachtung erwählen wollen; da sie also Gott immer von außen suchen, anstatt daß sie in sich selbst, allwo sie ihn auch finden würden, eingehen sollten (I. Buch, III. Cap., § 18). Vgl. Augustin, Soliloq. c. 31.

*

Wo du nicht Gott in allen Dingen findest, so hast du zu erkennen, daß du von der Vollkommenheit noch sehr ferne seist. (III. Buch, VII. Cap., § 52.)

*

Durch den Wind der Trübsal scheidet Gott auf der Tenne unserer Seele die Spreu von dem Weizen. (III. Buch, VIII. Cap., § 67.)

*

Wie glückselig wirst du sein, wenn du auf nichts anderes denkst, als wie du mögest dir selbst absterben. Alsdann wirst du nicht allein deine Feinde, sondern auch dich selbst überwinden: in welchem Siege du die reine Liebe, die vollkommene Ruhe und die göttliche Weisheit finden wirst. (III. Buch, VIII. Cap., § 74.)

*

Die beste Lehre, darin sich ein geistlicher Mensch zu üben hat, ist, daß er alles gehen lasse wie es geht, oder gut sein lasse und sich in nichts menge, wozu ihn sein Beruf nicht verpflichtet. Sintemal eine Seele, welche alles verläßt, damit sie Gott möge finden, alsdann anfähet alles zu besitzen in Ewigkeit. (III. Buch, VIII. Cap., § 76.)

*

Es gibt Seelen, welche nur Ruhe suchen; andere, die sie zwar suchen, aber nicht genießen. Wiederum sind ihrer, die da leiden, und andere, die das Leiden suchen. Die Ersten bleiben wie sie sind; die Andern gehen fort; die Dritten laufen, und die Letzten fliegen. (Ebenda, § 77.)

*

Innerliche Freude und Friede sind Früchte des aus Gott gebornen Geistes; und dieselbe kann man nicht erlangen, es sei denn, daß man von Grund des Herzens sich selbst verleugnet und gelassen habe. (Ebenda, § 79.)

*

Die falsche Demut ist dem Brunnen- oder Röhrenwasser gleich, welches so viel höher wieder herfür springet, so viel tiefer es zuvor abwärts geflossen ist. (Ebenda, Cap. X, § 92.)

*

Wünsche und verlange, hoffe, leide und stirb als unbekannt; denn darin besteht die demütige und vollkommene Liebe, daß sie nimmer sucht in der Welt bekannt zu werden. (Ebenda, § 99.)

*

Es ist eine gewisse Regel, daß die göttliche Weisheit die Demut und hingegen die mit Mühe erlangte Wissenschaft die Hoffart zeuge und hervorbringe. (Ebenda, § 170.)

*

Die Vernichtigung, wenn sie vollkommen sein soll, muß sich erstrecken über den Verstand, über den Willen, über die Affekte und über die Gemütsneigungen, über die Begierden und Gedanken, mit einem Wort über das ganze Wesen der Seele, so daß sie abgestorben sei ihrem Wollen und Wünschen, ihrem Trachten und Bemühen, ihrem Vornehmen und Begreifen, und demnach wolle, als wollte sie nicht, verstehe als verstände sie nicht, gedenke als gedächte sie nicht, ja so, daß sie zu gar keiner Sache auch nicht einmal zur Vernichtigung selbst sich neige, sondern gleichmütig annehme die Verachtung und Ehre, die Wohltaten und Züchtigungen. (Ebenda, IX. Cap., § 193.)

*

Endlich sich um nichts bekümmern, an nichts denken, nichts wollen und von allem eigenen Wirken ablassen, darin besteht das Leben in Friede und Freude der Seele. (Ebenda, XX. Cap., § 202.)

*

Dies ist der Weg, die Reinigkeit der Seele, die vollkommene Beschauung um den innerlichen Frieden zu erlangen. So wandle denn auf diesem sichern Pfad und trachte dich in das Nichts zu versenken, dich in dasselbe als in einen Abgrund hinunter zu lassen und dich darin zu verlieren, wenn du willst, nachdem du dir selbst vernichtigt bist, mit Gott vereinigt und in ihn verkläret zu werden. (Ebenda, § 203.)

Alfred Mensi-Klarbach.

Rabindranath Tagore und seine Stellung zum Buddhismus.

Von Dr. Felix Kuh.

Als vor einer Reihe von Jahren dem indischen Dichter der Nobelpreis zuteil wurde, horchte Europa erstaunt auf. Was, hinter den Bergen wohnen auch noch Leute? So gering war selbst vor einem Jahrzehnt bei dem großen Publikum Europas noch die Kenntnis Indiens, daß man sich dort ein Volk von Halbwilden vorstellte, denen man im echten Europäerhochmut kaum eine höhere Kultur, geschweige denn tiefe Weisheit und edle Kunst zutraute! Indessen, von Jahr zu Jahr haben sich die Dinge gebessert, und man kann heute beinahe schon von einer geistigen Welle sprechen, die, aus Indien kommend, sich über Europa ergießt, bereits ist der Kampf der Meinungen entbrannt, die einen jubeln über die Erlösung, die wir nunmehr mit Bestimmtheit erwarten könnten, ex oriente lux, die andern warnen vor der Gefahr, die uns bedroht, und sehen Europa schon in Quietismus, Weltentsagung, Passivität, Knechtschaft versunken. Der wahre Freund und Kenner der indischen Gedankenwelt wird diese Bewegung mit einem weinenden und einem lachenden Auge betrachten. Es ist unter allen Umständen natürlich mit Freuden zu begrüßen, daß sich das Interesse für alles Indische gesteigert hat, auf der andern Seite läßt sich nicht verkennen, daß die so plötzlich aufflammende Begeisterung nicht eben nur aus reinen, abgeklärten Elementen besteht. Die Wogen dieser Flut schwemmen vieles mit sich, was nicht zur wahren Weisheit Indiens, am wenigstens zur Wahrheit der buddhistischen Lehre gehört.

Als nun Tagore in diesem Frühjahr seinen Triumphzug durch Deutschland ausführte, hat er der indischen Sache zweifellos einen großen Dienst geleistet. Zwar hat man mit Recht gesagt, daß der große Dichter und Denker, indem er plötzlich zur „großen Mode“ wurde (gewiß nicht durch seine Schuld), das Schicksal der „Mode“ überhaupt über sich und seine Bewegung heraufbeschworen habe, nämlich das Schicksal der raschen Vergänglichkeit, und man glaubte, befürchten zu müssen, daß der indische Rausch, wie er gekommen war, so auch wieder verfliegen würde. Europa braucht seine Sensationen, aber seine Oberflächlichkeit ist nicht imstande, die erhaltenen Eindrücke zu verarbeiten und zu bewahren. Indessen hat sich Tagore ja auch seinen Platz in der Literatur erobert, seine Bücher haben in Palast und Hütte Eingang gefunden, seine Gedanken haben Wurzel geschlagen, er hat bereits seine Gemeinde, und so darf mit Sicherheit behauptet werden, daß er mindestens die Brücke, die Europa und Asien verbindet und an der schon so viele große Geister gebaut haben, erweitert

und befestigt hat. Wenn in einem früheren Aufsatz dieser Zeitschrift die Behauptung aufgestellt wurde, daß eine allgemeine Kenntnis indischen Lebens und Denkens auch für den Buddhisten als nützliche Vorbereitung zu betrachten sei, so darf natürlich auch Tagore für sich in Anspruch nehmen, daß er zur Erfüllung dieser Aufgabe nicht unwesentlich mitgeholfen hat, und ganz gewiß muß anerkannt werden, daß die starke Persönlichkeit, die hinter seinen Worten und Schriften steht, denjenigen Europäern, die überhaupt noch ein Empfinden für solche Dinge besitzen, einen unauslöschlichen Eindruck gemacht und eine Vorstellung davon erweckt hat, was man unter Heiligung und Erlösung wirklich zu verstehen hat.

Aber der Buddhist muß sich im engeren Sinne fragen, was dieser Prophet vom Ufer des Ganges für die Verbreitung der buddhistischen Lehre bedeutet. Tagore ist in erster Linie Dichter und Sänger, er ist zugleich Lyriker, Dramatiker, Epiker, mit Erstaunen werden viele Europäer aus dem „Gärtner", aus dem „Zunehmenden Mond", aus den Dramen, zumal aus dem „Postamt", „dem König der dunklen Kammer", „dem Frühlingskreis" erkannt haben, daß Indien, das Vaterland eines Bhartṛhari und Kālidāsa, auch jetzt noch erfüllt ist von hohem poetischen Geist, dessen Früchte einen Vergleich mit dem Abendlande gewiß nicht zu scheuen brauchen, und der Roman „Das Heim und die Welt", dessen Tendenz unserer Zeitströmung in so hohem Grade entgegenkommt, hat begeisterte Aufnahme gefunden. Als Politiker hat sich Tagore in seiner Schrift über den Nationalismus vorgestellt, und auch hier hat er Töne gefunden, die gerade jetzt nach dem Weltkrieg ein starkes Echo auslösen. Überall natürlich ist der indische Geist in vollendeter Form erkennbar, keine Blüte Indiens, die nicht der Religion dient, religiös daher, um es gleich zu sagen, brahmanisch, pantheistisch die ganze Grundstimmung, getragen von jener Abgeklärtheit, jener wahrhaften Humanität und Vergeistigung, die auch das roheste Gemüt nicht unberührt läßt, die überall eine Ahnung des Göttlichen aufkeimen läßt, deren Zauber unwiderstehlich ist! Aber buddhistisch ist die Kunst Tagores nicht, er besingt die Liebe, die Freude, die Schönheit der Welt, er läßt sich mit jedem Blutstropfen von dieser Wandelwelt, von ihren bunten, gaukelnden Reizen gefangen nehmen! Mag immerhin auch in Tagores Dichtungen und Erzählungen ein Strahl buddhistischer Erkenntnis aufblitzen — Tagore ist ja Synkretist in höchstem Maße und hat aus allen Quellen der Erkenntnis geschöpft — im Kern der Sache steht der Künstler Tagore dem Buddhismus fern. Mit freundlichem Interesse wird der Buddhist diese zarten und innigen Erzeugnisse einer fein gestimmten Seele betrachten, für die Lehre selbst aber findet er hier schwerlich irgendeine Förderung.

Ernster wird noch das Problem, wenn wir uns der bis dahin einzigen in Europa bekannten philosophischen Publikation Tagores, dem Buche Sādhana zuwenden. Mit dem Untertitel „Der Weg zur Vollendung" ist hier bereits angedeutet, daß wir auf den Boden treten, der jedem Buddhisten geweiht und vertraut ist. Unbedingt mußte Tagore an dieser Stelle auch mit buddhistischen Gedankengängen operieren, und er hat es wiederholt getan. Es ist nun eine reizvolle Arbeit zu prüfen, wie sich dieser Denker mit dem Buddhismus abfindet, und nicht nur reizvoll ist diese Aufgabe, sondern auch wichtig, denn Tagore gilt vielen Leuten als der Inder schlechthin, und es könnte die größte Verwirrung entstehen, wenn man sich nicht Klarheit darüber verschafft, in welchen Punkten er mit den Lehren Buddhas übereinstimmt, in welchen er von ihnen abweicht.

Es ist sehr bezeichnend für Tagores Sinnesart, daß das erste Zitat in Sādhana, welches auf Buddha Bezug nimmt, von der Mettā handelt: „mit allem, sei es über oder unter Dir, fern oder nah, sichtbar oder unsichtbar, soll Dich schrankenlose Liebe verbinden, und gegen kein Wesen soll ein feindliches Gefühl oder der Wunsch zu töten, in Dir aufkommen." Sehr schön! Solche Aussprüche, die ja gewiß jedem Buddhisten geläufig sind, stellen in der Tat einen Gipfelpunkt in der Lehre des Meisters dar. Wie weit aber Tagore von dem inneren Prinzip dieser Lehre entfernt ist, zeigt sich darin, daß er diese Nächstenliebe durchaus als Brahmane erklären und sie aus dem Grundsatz „tat tvam asi" ableiten will. Er sagt bei der Anführung der erwähnten Stelle ausdrücklich, daß Buddha hiermit „die praktische Seite der Upanishaden entwickelt und dieselbe Botschaft gepredigt habe." Man kann aber bei Grimm (Die Lehre des Buddha, S. 507) nachlesen, daß solche Verschmelzung des Vedānta mit dem Buddhismus durchaus irrwegig ist. Die Mettā bedarf keineswegs dieser transzendenten Begründung, sie entspringt einfach der logischen Notwendigkeit, daß der im buddhistischen Geist Handelnde jegliches Leid an sich bekämpfen muß.

An der zweiten Stelle, an der Tagore vom Buddhismus spricht, erwähnt er die Unterredung Buddhas mit Simha, in welcher von der „Auslöschung" die Rede ist. Hier erklärt Tagore, die Lehre von der Befreiung, die Buddha predigte, war die Befreiung aus der Knechtschaft der Avijjā. Diese Avijjā sei die Unwissenheit, die unser Bewußtsein verdunkele und es auf die Grenzen unseres persönlichen Ichs zu beschränken suche. Nun versteht sich von selbst, daß auch das Nichtwissen von der wahren Natur unserer Persönlichkeit, d. h. der Glaube an unsere Persönlichkeit als an unser eigentliches Wesen, zu der Avijjā gehört, welche der Buddhist unter allen Umständen überwinden muß. Aber Befreiung vom Nichtwissen be-

deutet im buddhistischen Sinne doch etwas ganz Anderes, als uns Tagore sagen will. „Das Leiden, Ihr Brüder, nicht kennen, die Leidensentstehung nicht kennen, die Leidensvernichtung nicht kennen, den zur Leidensvernichtung führenden Pfad nicht kennen: das nennt man, Brüder, das Nichtwissen!" In seinen weiteren Ausführungen spricht Tagore wunderschön von der Sehnsucht, die den Menschen nach dem Unbekannten beseelt, von dem Streben nach der Verwirklichung seines unsterblichen Selbst, seiner Seele. Es ist aber nicht deutlich zu erkennen, ob Tagore auch inhaltlich diese sich unmittelbar an das Buddha-Zitat anschließende Betrachtung auf die Lehre des Meisters beziehen will, wenn nicht, so hätte er mindestens sagen müssen, daß er einen Weg einschlägt, der dem Buddhismus innerlich fremd ist. Dem Buddha mit seiner „antipathie naturelle pour le finalisme", wie man gesagt hat, lag solche ins Unbegrenzte führende Reflexion sehr fern. Er hat gewiß weder den Ātman, noch den transzendenten Urgrund der Welt geleugnet, aber er hat es für zwecklos, ja gefährlich erklärt, sich in Grübeleien darüber zu verlieren.

Die gleiche metaphysische Neigung legt Tagore an den Tag, wo er — in dem Kapitel über das Problem des Übels, in dem wir also eine Verwandtschaft zum Buddhismus am ehesten vermuten können — ausdrücklich auf das Problem des Ichs und Nichtichs zu sprechen kommt. Tagore schreibt: „Als Buddha darüber nachsann, wie man die Menschheit aus der Gewalt des Elends befreien könne, fand er diese Wahrheit: wenn der Mensch sein höchstes Ziel erreicht, indem er ins All eintaucht, dann wird er frei von der Knechtschaft des Schmerzes." Kommentierend fügt Tagore hinzu, daß es einen Unterschied gebe zwischen dem Ich und dem Nichtich, als welches das All zu begreifen sei. Das Ich stehe in Beziehung zu etwas, das Nichtich sei, und daher müßten wir ein Medium haben, das beiden gemeinsam sei, und wir müßten unbedingt gewiß sein, daß es zu dem Ich und dem Nichtich in gleicher Beziehung stehe. An anderer Stelle sagt Tagore: „Wir sehen also, daß des Menschen Ich nicht sein wahres Wesen im höchsten Sinne ist, es ist noch etwas in ihm, was zum All gehört. Wenn er in einer Welt leben müßte, wo sein eigenes Ich der einzige Faktor wäre, der in Betracht käme, so wäre dies das denkbar schlimmste Gefängnis für ihn, denn die tiefste Freude des Menschen besteht darin, daß er immer größer wird, indem er immer mehr mit dem All eins wird." Und der Dichter Tagore hat diese Anschauung in einem herrlichen Bilde darzulegen gesucht, er vergleicht unser Selbst mit einer Lampe, solange diese ihren Besitz an Öl aufspeichert, bleibt es im Zimmer dunkel, und die Lampe handelt ihrem wahren Zweck entgegen, sobald aber das Selbst, das der Lampe gleicht, Erleuchtung findet, vergißt es sich, hält das Licht

hoch und nährt seine Flamme mit allem, was es hat. Und die dichterische Begeisterung reißt Tagore mit sich fort, er erzählt uns, diese Offenbarung sei die Freiheit, die Buddha gepredigt habe, er ermahnt die Lampe, ihr Öl hinzugeben, aber es zwecklos verschütten, würde heißen, das Dunkel noch tiefer und ärmer machen, das könne er nie gemeint haben, und der Weg des Buddha sei nicht nur die Übung der Selbstverleugnung, sondern die Ausbreitung der Liebe, und das sei der wahre Sinn seiner Lehre, wir müßten erkennen, daß wir zu dem Nirvāṇa, das Buddha predigte, durch die Liebe gelangen, und aus dieser Erkenntnis gehe die Gewißheit hervor, daß Nirvāṇa der höchste Gipfel der Liebe sei.

Hier also ist Richtiges und Halbrichtiges in einer Weise mit einander gemischt, die sehr leicht dahinführen kann, die größte Verwirrung anzurichten. Bekanntlich besteht in der Tat zwischen der Befreiung, Vimutti, und der Liebe, buddhistisch betrachtet, ein tiefer innerer Zusammenhang. Ist die „Herzensbefreiung" eingetreten, so ist gleichzeitig der Erlöste von einer allumfassenden Liebe beseelt, und andererseits ist die Güte, die Nächstenliebe nicht nur eine Frucht der reinen Erkenntnis, sondern wir lesen wieder bei Grimm, daß sie auch zweifellos in engster Beziehung zu dem großen Endziele aller solchen Erkenntnis, dem vollständigen Gleichmut, wie er aus der Ertötung jeglichen Durstes resultiert, besteht. Grimm schreibt (l. c., 506): diese Beziehung ist so eng, daß der Buddha sie geradezu zu einem Vehikel für die Erlangung dieses Endzieles gemacht hat! Insofern also hat Tagore ganz das Richtige getroffen, wenn er meint, daß Buddha die Liebe als den Weg zur Erlösung bezeichnet hat. Indessen klafft doch ein großer Unterschied zwischen der Auffassung, welche Tagore vertritt, und dem eigentlichen Wege der buddhistischen Liebe. Dem tiefsten Sinn dieser Liebe wird die Tagoresche Interpretation keineswegs gerecht. Denn die wahre Herzensbefreiung, die cetovimutti, die als eine Eigenschaft der Mettā gilt und mit ihr zusammenschmilzt, diese Güte, die in Nibbāna vollkommen erreicht wird, ist etwas ganz Anderes, etwas weit Höheres, als uns der Verfasser des Sādhana ahnen läßt. Gewiß hat eben auch Tagore oft genug die berühmte Stelle gelesen, die im Aṅguttara-Nikāya III, 55 (vergl. u. a. Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, S. 160) steht und uns die einfachste und schärfste Definition des anschaulichen Nibbāna gibt: „Von der Lust, dem Haß und Wahn entflammt, überwunden, im Innern ganz beeinflußt, o Brahmane, ist man auf eigene Schädigung bedacht, ist man auf die Schädigung anderer bedacht, ist man auf beiderseitige Schädigung bedacht und fühlt geistigen Schmerz und Gram. Hat man aber die Lust, den Haß und Wahn aufgegeben, so ist man weder auf eigene Schädigung bedacht, noch ist man auf die Schädigung anderer bedacht, noch ist

man auf beiderseitige Schädigung bedacht, und man fühlt keinen geistigen Schmerz und Gram. Also, Brahmane, ist das Nibbāna anschaulich, gegenwärtig, zum Kommen und Sehen einladend, zum Ziele führend, den Wissenden, jedem für sich verständlich." In diesem Zustand erwacht nun auch die eigentliche, geistig übersinnliche Liebe des Buddhismus, welche, wie ein buddhistischer Schriftsteller sagt, keiner äußeren Betätigung bedarf, sondern gleich einer Zaubermacht durch bloße Ausstrahlung oder, wie ein Regen, der alle Ströme wachsen läßt, Segen über alle Geschöpfe ergießt. Zahlreich sind in den heiligen Schriften die Aussprüche, welche schildern, wie diese von dem Herzen ausstrahlende Liebe alle Himmelsrichtungen durchdringt, wie sich die Seele dabei selbst ins Unendliche ausbreitet und die ganze Welt mit Gedanken der Liebe durchdringt. Eine eigene Abhandlung wäre zu schreiben über das Verhältnis der buddhistischen Liebe zum Nirvāṇa; die Mettā gehört ja zweifellos zu den wichtigsten Meditationsstufen, und es wird gesagt, daß schon die bloße Konzentration auf Gedanken der Liebe zu hohen Götterhimmeln führt, wobei man also der Anschauung Tagores ziemlich nahe kommt. Der Dichter zitiert, man soll „niemanden betrügen, keinen Hass gegen irgend jemand hegen und nie im Zorn jemandem Böses zufügen wollen, man soll unbegrenzte Liebe zu allen Geschöpfen hegen, wie eine Mutter ihr einziges Kind liebt, das sie mit ihrem eigenen Leben schützt. Nach allen Seiten hin soll man seine Liebe ausbreiten, — wo man geht und steht, sitzt oder liegt, bis man einschläft, soll man seinen Geist in dieser Übung der Liebe zu allen Wesen tätig halten. Wer so handelt und denkt, gelangt zu einer Stufe, von der Tagore richtig sagt, Buddha haben sie „brahmavihāra", die Freude des Lebens in Brahma genannt.*) Nun wissen wir ja, daß „brahmacariya", der heilige Wandel, als die eigentliche Kraftquelle für den die geistige Konzentration Suchenden anzusehen ist. Hier treffen natürlich Buddhismus und Brahmanentum zusammen, ein besonderer Fortschritt der buddhistischen Lehre besteht darin, daß sie der Liebe und Freundlichkeit einen so hohen Rang eingeräumt hat. Aber offenbar hat Tagore, indem er das buddhistische Nibbāna so ziemlich mit dem Brahmavihāra indentifizieren will, weit über das Ziel hinausgeschossen. Man hat mit Recht immer darauf aufmerksam gemacht (Oldenberg, Buddha 5. Aufl. S. 334), daß zwischen der Brahma-Auffassung in den Upanishaden und der buddhistischen Vorstellung ein sehr starker Unterschied besteht. Beckh sagt sogar ausdrücklich (Buddhismus, S. 126), das Weglassen des Wortes „Brahma" (durch welches sich

*) Vergl. Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, S. 353. Es ist zu beachten, daß diese Meditation, „des Weilen in Gott" oder „der erhabene Zustand", zwar zu den Brahma-Himmeln, aber noch nicht zur Verwirklichung des Nirvāṇa führt.

die buddhistische Terminologie gerade bei der Besprechung des Nibbāna-Begriffes auszeichnet) hinge mit dem innersten Wesen des Buddhismus zusammen. Aus guten Gründen hat es Buddha vermieden, von den höchsten Dingen, wie Ātman, in positiver Weise zu reden, worin sich die brahmanische Philosophie und Mystik so gern gefiel. Dieses Spekulieren und Kombinieren hat in der buddhistischen Lehre keine Stätte gefunden. Tagore sagt unmittelbar vor der angeführten Stelle, Baddha habe die Zucht der Selbstbeherrschung und des sittlichen Lebens, die volle Unterwerfung unter ein Gesetz gepredigt, womit natürlich etwas durchaus Richtiges gesagt ist. Ebenso ist ihm beizustimmen, wenn er es an einer späteren Stelle als einen Hauptpunkt der Lehre Buddhas bezeichnet, daß dieser uns ermahnt, uns aus der Gefangenschaft des Lebens zu befreien; aber trotz all dieser klaren Erkenntnisse ist es Tagore nicht gelungen, sich über die Grundanschauungen des Brahmanismus zu erheben. Auf ihn trifft genau das Urteil zu, welches Grimm (Lehre des Buddha, S. 530) über alle Denker dieser Art gefällt hat. „In dieser Anschauung erscheint jener in uns hausende dunkle Drang nach der Welt, der letzten Endes erst mit dem Besitz der ganzen Welt zufriedengestellt werden könnte, als die notwendigste und damit berechtigtste Äußerung unseres in Wahrheit mit der ganzen Welt identischen Wesens, das aus Nichtwissen sich individualisiert wähnend in diesem Durst sich wieder zu sich selbst zurückzufinden sucht." Es ist sehr interessant dieser trefflichen Charakteristik des Brahmanentums bei Grimm eine Stelle in Tagores Sādhana an die Seite zu stellen: er spricht (S. 166 ff.) von der Freude am Leben, er führt das Upanishadwort an: „nur mitten im Wirken und Schaffen wirst Du wünschen, hundert Jahre zu leben", er singt das hohe Lied von der Kraft, die durch das ganze Weltall das ewige Spiel von Aufbauen und Zerstören spielt, er nennt dieses Spiel eine „süße Harmonie des Lebens" und sagt schließlich selbst: „Diese Lebensfreude, diese Schaffensfreude des Menschen gehört zu seinem wahren Wesen. (!) Es hat keinen Sinn zu sagen, sie sei Täuschung, wenn wir sie nicht abwürfen, so könnten wir nie zur Selbstverwirklichung gelangen. Wenn wir die Verwirklichung des Unendlichen abseits von der Welt des Handelns suchen, so werden wir nie das Geringste erreichen." — Es bedarf keines Wortes darüber, wie unbuddhistisch Tagores Anschauungen an dieser Stelle sind, wie vollständig er im Brahmanentum stecken geblieben ist und wie fern ihm die Grundgedanken des Buddhismus eigentlich liegen.

Indem sich Tagore wiederholt auf Buddha beruft und indem er einzelne Sätze richtig anführt und ihre Wahrheit ausdrücklich hervorhebt, könnte er den Eindruck erwecken, als ob die von ihm vorgetragene Lehre

wirklich buddhistischen Geistes sei. Man muß aber, bei aller Bewunderung der Schönheit und Erhabenheit seiner Ideenwelt, als Buddhist sehr aufmerksam die Grenzlinien beobachten, die ihn doch vom wahren Buddhismus trennen. Natürlich erhebt diese kurze Betrachtung nicht im geringsten den Anspruch, das Gebiet erschöpft zu haben, hierzu wäre mindestens eine eingehende Behandlung der ganzen neobrahmanischen Bewegung, wie sie heute in Indien lebendig ist und wie sie gerade durch Tagore vertreten wird, notwendig gewesen. In der Einleitung zu Sādhana sagt Tagere, daß für ihn die Verse der Upanishaden und die Lehren Buddhas Erscheinungsformen des Geistes waren und daß er in seinem Leben und in seiner Lehre von ihnen Gebrauch gemacht habe. Diese Verbindung aber konnte nicht glücken, und sie ist auch Tagore nicht gelungen. Die Upanishaden freilich hat er in vollem Umfange zur Richtschnur genommen, aus dem buddhistischen Lehrgebäude aber sind in seinen Gedankenkreis nur einzelne Sätze übergegangen, und der eigentlichen buddhistischen Grundlehre widerspricht seine Weltanschauung sogar durchaus! Trotzdem wird das Studium der Schriften Tagores auch für den Buddhisten nicht ganz ohne Nutzen sein, nicht zum mindesten dadurch, weil ihn der Gegensatz zu vertiefter Meditation und zu vollerer Erkenntnis der echten Buddhalehre führen wird!

....

Pâli für Anfänger.

Von Dr. Kurt Schmidt.

Dritte Lektion.

Grammatik.

n-Deklination. Beispiele: rājan „König", attan „das Selbst, das Ich".

	Singular		Plural		
N.	rājā	attā	rājāno,	rājā	attāno
V.	rājā, rāja	attā, atta	rājāno,	rājā	attāno
Ac.	rājānaṃ	attānaṃ, attaṃ	rājāno,	rājano	attāno, attano
G. D.	rājino, rañño	attano	rājūnaṃ,	raññaṃ	attānaṃ, attanaṃ
I.	rājinā, raññā	attanā	rājūhi		attanehi, attehi
Ab.	raññā	attanā	rājūhi		attanehi, attehi
L.	rājini, raññi	attani	rājūsu		attanesu

Bedeutung. Der Accusativ steht auch auf die Frage: „wohin?" und auf die Frage: „wann?", der Dativ auch auf die Frage: „zu welchem Zwecke? in welcher Absicht?" In diesem Falle hat der Dativ in der a-Deklination oft die Endung -āya, z. B. atthāya „zum Segen", hitāya „zum Heile", sukhāya „zum Glück".

nt-Deklination. Zwei Arten: 1. Adjectiva. Beispiel: sīlavant „tugendhaft". 2. Participia praesentis. Beispiel: gacchant „gehend". Beide Arten haben in mehreren Fällen Doppelformen, nämlich neben den eigentlichen Formen der nt-Deklination noch solche der a-Deklination, als ob die Stämme nicht auf -nt endigten, sondern auf -nta.

	Singular			
N. V.	sīlavā,	sīlavanto	gaccham̩,	gacchanto
Ac.	sīlavantam̩		gacchantam̩	
G. D.	sīlavato,	sīlavantassa	gacchato,	gacchantassa
I.	sīlavatā,	sīlavantena	gacchatā,	gacchantena
Ab.	sīlavatā,	sīlavantā	gacchatā,	gacchantā
L.	sīlavati,	sīlavante	gacchati,	gacchante
	Plural			
N. V.	sīlavanto,	sīlavantā	gacchanto,	gacchantā
Ac.		sīlavante	gacchanto,	gacchante
G. D.	sīlavatam̩,	sīlavantānam̩	gacchatam̩,	gacchantānam̩
I. Ab.	sīlavantehi		gacchantehi	
L.	sīlavantesu		gacchantesu	

arahant „der Heilige" hat im Sing. N. V. araham̩ und arahā.

Das Femininum der Adjektiva auf -ant endigt auf -atī oder -antī und flektiert nach der ī-Deklination; das Neutrum endigt im Sing. N. V. Ac. auf am̩ oder antam̩, im Plur. N. V. Ac. auf anti oder antāni.

Deklination des hinweisenden Fürwortes Stamm ta „er, sie, es" oder „der, die, das". Masc. Sg. N. so, sa. Ac. tam̩. G. D. tassa. I. tena. Ab. tasmā, tamhā. L. tasmim̩, tamhi.

Pl. N. Ac. te. G. D. tesam, tesānam̩. I. Ab. tehi. L. tesu.

Neutr. Sg. N. Ac. tam̩ (vor Vokalen tad). Pl. N. Aç. tāni, sonst wie Masc.

Fem. Sg. N. sā. Ac. tam̩. G. D. tassā, tāya. I. Ab. tāya. L. tāyam̩.

Pl. N. Ac. tā, tāyo. G. D. tāsam̩, tāsānam̩. I. Ab. tāhi. L. tāsu.

Wörter.

gacchati (Wurzel gam) „gehen", tapati „leuchten, glänzen", ābhāti „scheinen", nandati „sich freuen".

buddha (m) „der Erleuchtete", saṅgha (m) „die Gemeinde", saraṇa (n) „die Zuflucht", namas (n) (N. Ac. sing. namo) „die Verehrung" (Wurzel nam, vgl. namati „biegen, beugen, sich verbeugen, verehren"), bhagavant (m) „der Erhabene", sammāsambuddha (m) „der vollkommen Erleuchtete", ratti (f) „Nacht", yojana (n) „die Wegstunde, die Meile", bāla (m) „der Tor", sam̩sāra (m) „der Kreislauf der Wiedergeburten, der Weltenlauf", saddhamma (m) „das gute Gesetz, die gute Lehre", ādicca (m) „die Sonne",

candimā (f) „der Mond“, khattiya (m) „Krieger, Adliger“, ahoratti (f) „Tag und Nacht“, tejas (Instr. tejasā) (n) „Glanz, Macht“, puñña (n) „das Verdienst“, sugati oder suggati (f) „der gute Gang, die Seligkeit“. (Die Vorsilbe su- deutet etwas Gutes an; gati (f) „der Gang“.)

dīgha „lang“, jāgarant „wachend“, santa „müde“, avijānant „nicht wissend, nicht kennend“, sannaddha „bewaffnet“, jhāyin „meditierend, in Nachdenken versunken“, sabba „ganz, jeder“, Plural: (sabbe) „alle“, kata „getan, gemacht“, katapuñña „Verdienstliches getan habend“, ubha „beide“, gata „gegangen, gegangen seiend“.

divā „bei Tage“, pecca „nach dem Tode“, ubhayattha „beiderseits, überall“, bhiyyo „mehr, noch mehr“.

Übungssätze.

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa!

Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi, dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi, saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi.

Aus dem Dhammapada.

Dīghā jāgarato rattī, dīghaṃ santassa yojanaṃ,
dīgho bālānaṃ saṃsāro saddhammaṃ avijānataṃ. (60)
Divā tapati ādicco, rattiṃ ābhāti candimā,
sannaddho khattiyo tapati, jhāyī tapati brāhmaṇo,
atha sabbam ahorattiṃ buddho tapati tejasā. (387)
Idha nandati, pecca nandati katapuñño, ubhayattha nandati,
„puññam me[1]) katan“ ti nandati, bhiyyo nandati suggatiṃ gato. (18)

Sprechsaal.

G. M. in M. Sie wollen Aufschluß über

Kant und Buddha.

Weil Ihr Weg zum Buddha über Kant und Schopenhauer gegangen ist, freuten Sie sich bisher über die Übereinstimmung dieser drei Geister in den Kardinalpunkten ihrer Weltanschauung. Diese Übereinstimmung finden Sie speziell auch gestört durch den Satz S. 365, Bd. II d. Zschr., Kant habe mit seiner Behauptung der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Welt vernichtet. Das sei übrigens auch gar nicht richtig, nachdem doch gerade Kant auch lehre, daß es für unsere sinnliche Anschauung absolut notwendig sei, auf irgend eine Weise von einem wirklich gegebenen Objekt affiziert zu werden.

Darauf wird folgender Bescheid erteilt:

Es hängt mit der Eigentümlichkeit der menschlichen Natur, nur ganz allmählich zur Wahrheit vorzudringen und demgemäß vom Irrtum sich nur nach und nach, ruckweise loszulösen — vgl. d. Zschr., I, S. 14 — zusammen, daß man

---

[1]) „durch mich, von mir“.

auch seinen bisherigen Autoritäten, wenn man auf eine neue überragende gestoßen ist, nur langsam und zögernd den Laufpaß gibt: Man sucht im Übergangsstadium das Alte in das Neue hinüberzuretten. Erst mit der Zeit, wenn man durch anhaltendes und gründliches Studium das neue höhere System als solches völlig begriffen hat, entläßt man das frühere, ehemals über alles geschätzte System gleichmütig aus dem Geiste, indem man sein Wahres in dem neuen höheren System wiederfindet, seine Irrtümer aber im Lichte des letzteren ohne weiteres als solche durchschaut. Wer hat nicht diese Erfahrung mehr oder minder gemacht? —

Daraus folgt: Man muß jenes Übergangsstadium möglichst bald zu überwinden, also möglichst bald durch intensives Studium des neuen Systems vollkommen Klarheit über dieses zu gewinnen suchen, ohne dem Drang, fortwährend Vergleiche mit seinem bisherigen Lieblingssystem anzustellen, in diesem Stadium nachzugeben. Denn die Frage ist ja eben, ob dieses letztere System nicht wider Erwarten schwere Gebrechen in sich birgt, so daß man, bei unaufhörlichem Hinschielen auf dasselbe, in steter Gefahr ist, sich beim Studium des neuen Systems durch die Irrtümer des alten beeinflussen zu lassen, man also das neue System nicht mit der nötigen Objektivität studiert. Man darf also in diesem Stadium nicht fragen: „Inwiefern stimmen Kant und Schopenhauer mit dem Buddha überein?“ sondern nur: „Hat die Buddhalehre überhaupt das gleiche Problem wie Kant und Schopenhauer und wie löst der Buddha — natürlich ohne alle Rücksicht auf Kantische und Schopenhauerische Gedanken — sein Problem?“ Hat man auf diesem Wege das Lehrsystem des Buddha mit der Zeit vollkommen durchdrungen, dann treten nunmehr seine Unterschiede von den Systemen, denen man bisher anhing, von selber scharf und bestimmt hervor, zugleich mit der klaren Erkenntnis, wo die Wahrheit und der Irrtum liegt, indem man nunmehr nicht mehr durch die Vorliebe für das frühere System beeinflußt ist, da diese Vorliebe in der Zwischenzeit sich ganz unbemerkt verflüchtigt hat. Bei diesem Vorgehen erübrigt sich also die Notwendigkeit, der sich sonst jeder Lehrer unterworfen sähe, jedem seiner Schüler zunächst dessen bisherige Lieblingsphilosophen zu widerlegen. Dies meint ja auch der Buddha in seinen folgenden Worten: „Die da, o Gotama, Asketen und Brahmanen sind, von zahlreichen Jüngern umschart, Häupter der Schulen, bekannte und gefeierte Bahnbrecher, die viel bei den Leuten gelten, als wie Purāṇa Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambala, Pakudha Kaccāyana, Sañjaya Belaṭṭhaputta, Nigaṇṭha Nāthaputta: haben alle die, wie ein Jeder versichert, verstanden, oder haben alle nichts verstanden? Oder aber haben die Einen verstanden und die Anderen nichts verstanden?“ — „Genug, Subhadda, laß es gut sein, ob diese alle, wie ein Jeder versichert, verstanden haben, oder ob alle nichts verstanden haben, oder ob etwa die Einen verstanden haben und die Anderen nichts verstanden haben. Die Lehre, Subhadda, werde ich dir aufweisen. Höre zu und achte wohl auf meine Rede!“

Übrigens wurde, da Kant und Schopenhauer in der neuzeitlichen Philosophie eine große Rolle spielen, deren prinzipielles Verhältnis zum Buddha in den Anhängen II und III der „Lehre des Buddha“ von der zweiten Auflage ab behandelt, welche Anhänge Sie offenbar nicht kennen. Diese wollen Sie deshalb nachlesen, dazu auch § 3 des „Geheimnis des Ich“ in der „Buddhistischen Weisheit“.

Dort werden Sie insbesondere finden, daß Raum und Zeit und Kausalität

keine bloßen „Anschauungsformen“ sind — eben mit dieser Behauptung hat Kant die objektive Welt als ein ausgedehntes und in ihren Bestandteilen kausal Bedingtes vernichtet, was allein auch mit der Äußerung, Bd. II, S. 365 d. Zschr. gemeint war. Raum und Zeit — diese in Form der Kausalität — sind vielmehr von unserem Erkennen durchaus unabhängige Realitäten, wie das übrigens auch schon unsere modernen „kritischen Realisten“ in bewußter Opposition zu Kant lehren, dessen gegenteilige Annahme sie für „Unsinn“ erklären.

Hierzu sei im Nachgang zu dem zitierten Anhang II noch Folgendes ausgeführt:

Kant wollte das Problem der synthetischen Urteile a priori lösen, die wir hinsichtlich des Raumes, der Zeit und in den Kategorien haben sollen. Die Lösung bestand in der Proklamierung dieser Faktoren als Formen unseres Erkenntnisvermögens, eine Lösung, die in ihrer radikalen Weise etwa mit jener verglichen werden kann, welche eine allgemein bei einem Volke herrschende Krankheit einfach als Ausfluß einer konstitutionellen Anlage aller Angehörigen dieses Volkes erklärt. Aus dieser Lösung ergab sich dann als selbstverständliche Folge, daß wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie in Wirklichkeit sind. Denn eben weil Raum, Zeit und Kausalität hiernach nicht selbständig, sondern nur als Formen unseres Erkenntnisvermögens existieren, müssen sie von den Dingen in Abzug gebracht werden. Damit waren aber die Dinge überhaupt unerkennbar geworden. Denn was soll von diesen für die Erkenntnis noch übrig bleiben, wenn ich dem Raume, in dem sie sich präsentieren, und damit auch aller Materie, die ja nur im Raume möglich ist, wie allen kausalen Beziehungen, die ich von den Dingen erkenne, und damit auch der Zeit jede Realität abspreche?

Diesem ganzen kühnen Bau, der das Staunen und die Bewunderung der Menscheit erregte, ja nicht Wenige, unter Führung Schopenhauers, veranlaßte, Kant auf den Thron der Philosophie zu setzen, ist mit der Einsicht, daß es synthetische Urteile a priori überhaupt nicht gibt, sondern daß auch diese also qualifizierten Urteile restlos solche a posteriori sind, nämlich aus d e r E r f a h r u n g — während unseres anfangslosen Kreislaufs der Wiedergeburten — gewonnen sind, der Boden entzogen, sodaß er mit Entziehung dieser seiner Basis in sich zusammenstürzt. Welche Naivität liegt übrigens auch in der Annahme, die schrankenlose Wirklichkeit sei nicht fähig gewesen, ein Erkenntnisvermögen hervorzutreiben, welches das, was es erkennt und soweit dieses überhaupt erkannt werden w i l l, auch so erkennt, wie es w i r k l i c h i s t! (Vgl. auch d. Zschr., II, S. 177 flg.) Mit dem ganzen Kantischen Bau stürzt natürlich auch seine Spitze, die Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich und damit der Nachweis „einer anderen, raum- und zeitlosen, göttlichen Welt“ in sich zusammen.*)

Nun führt freilich auch die Lehre des Buddha zur Unerkennbarkeit der Dinge an sich, aber auf einem g a n z anderen Wege als dem von Kant eingeschlagenen, nämlich auf dem Wege des A n a t t ā - G e d a n k e n s, zufolge dem

*) Freilich folgert Kant eine „intelligible Welt“ auch aus dem von ihm sogenannten **kategorischen Imperativ** als dem Sittengesetz, welches „d i e P e r s ö n l i c h k e i t, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“, der „P e r s o n, als zur Sinnenwelt gehörig“, gebe (Kritik der prakt. Vernunft, S. 105, Kehrb.). Allein einmal setzt er auch hiebei im Grunde seine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit als der eigentlichen Begründung für jene „intelligible Welt“ bereits voraus. Dann aber ist die Ableitung eines „Übersinnlichen“ aus der Tatsache des dem Menschen einwohnenden Sittengesetzes nicht etwas der Kantischen Philosophie Eigentümliches, sondern von jeher Gemeingut der ganzen Menschheit gewesen.

nichts Erkennbares das Wesen sein kann, einem Wege, auf dem man auch nicht mit der anderweitigen Bewußtseinstatsache in Widerspruch gerät, daß das, was wir erkennen, auch in Wirklichkeit so ist, wie wir es erkennen. Hienach stellt sich aber das Schlußresultat der Kantischen Philosophie von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich als eine richtige Conclusio aus falschen Prämissen dar. Eben diese von allen edleren Menschen unmittelbar gefühlte Richtigkeit der Conclusio ist es dann wohl gewesen, die auch die Beweisführung Kants für diese Conclusio ihnen so bestechend gemacht hat.

Der eigentliche Wert der Kantischen Philosophie liegt nicht in dem Nachweis der Dinge an sich oder des Dinges an sich im Gegensatz zu den bloßen Erscheinungen — weil ihm dies nicht gelang, deshalb hat er sich insoweit ja auch nicht allgemein durchzusetzen vermocht — sondern dieser Wert ist ein negativer: Kant hat dem Fundamentalirrtum der europäischen Völker von der Möglichkeit transcendenter, also alle mögliche Erfahrung überschreitender, mittels der Tätigkeit der reinen Vernunft gewinnbarer Erkenntnisse das Lebenslicht ausgeblasen und so ein für alle Mal das Transcendieren der Vernunft unmöglich gemacht.

G. G.

Mitteilungen und Notizen.

Goethes Stellung zu Kant (im Anschluß an den Aufsatz S. 115 ff. im vorigen Heft). Wie Goethe über Kant nach rasch vorübergehendem Interesse dachte, dafür zeugt unwiderleglich eine Stelle eines seiner Briefe an Herder. Am 7. Juni 1793 schreibt er an ihn u. a.: „Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen." Dieser Ausfall bezieht sich auf Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und deren gerade in der Berliner Monatsschrift erschienene erste Abhandlung „Über den dem Menschen eingeborenen radikalen Hang zum Bösen."

A. M.-K.

Buddhistische Union. Der Schriftleitung des „Weltspiegels" ist von der buddhistischen Central-Stelle in London folgendes Schreiben zugegangen:

An den Schriftleiter des Buddhistischen Weltspiegels.

Verehrter Herr und Bruder!

Sie werden aus der „Buddhist Review" von der „International Buddhist Union" Kenntnis erhalten haben. Ihr Zweck ist nicht, eine neue Gesellschaft zu gründen, sondern einen Mittelpunkt zu bilden, um den sich alle buddhistischen Organisationen der Welt, die es wünschen, scharen können, um einander zu unterstützen, gegenseitig Mitteilungen, Nachrichten, literarische Neuerscheinungen auszutauschen und einen Internationalen Buddhistischen Kongreß zu organisieren. Beiträge oder Gebühren irgendwelcher Art sind nicht zu entrichten. Ich würde mich glücklich schätzen, wenn Sie mir die Erlaubnis erteilen würden, den Namen der „Buddhistischen Gemeinde für Deutschland" auf die Liste der bereits angeschlossenen Körperschaften setzen zu dürfen. Es hat auch eine Reihe tätiger Buddhisten verschiedener Länder sich einverstanden erklärt, als Korrespondenten zu fungieren und mir von Zeit zu Zeit Mitteilungen zukommen zu lassen, um diese dann den angeschlossenen Körperschaften bekannt zu geben. Ich lege

großen Wert darauf, daß Sie Ihre Bereitwilligkeit erklären, in die Reihe der Korrespondenten einzutreten.

Ich bin, verehrter Herr, in brüderlicher Gesinnung Ihr J. E. Ellam.

Aus einer Beilage ist zu ersehen, daß Herr J. E. Ellam, der Mitherausgeber der „Buddhist Review" und Generalsekretär der „Buddhist Society of Great Britain and Ireland", zugleich der Sekretär der neugegründeten „Buddhistischen Union" ist, während die Leitung in den Händen des Anagārika H. Dharmapāla in Calcutta liegt. Von ausländischen Körperschaften haben sich der Union bereits angeschlossen: Die „Buddhist Society of Great Britain and Ireland", die „Buddhistische Kirche von San Francisco" (U. S. A.), die „Buddhistische Gesellschaft von Dänemark", die „Mahābodhi Society", (Hauptquartier Calcutta), die „Buddhist Lecture Society", Peking, die „Buddhist Laymen's Society", Shanghai, die „Buddhist Research Society of China", Shanghai, die „Eastern Buddhist Society", Tokyo, und die „Young Men's Buddhist Associations" von Birma, Ceylon und den Verbündeten Malaiischen Staaten.

Die „Buddhistische Gemeinde für Deutschland" wird, bevor sie der an sie ergangenen Aufforderung zum Anschluß an die „Buddhistische Union" Folge leistet, zunächst noch eine abwartende Haltung einnehmen; es wird sich erst zeigen müssen, in welcher Richtung dort der Kurs läuft, ehe die Gemeinde, die eine religiöse buddhistische Gemeinschaft sein will, sich mit der neu geschaffenen Allianz solidarisch erklären kann.

Eine neue buddhistische Zeitschrift in Japan ist die Zweimonatsschrift „The Eastern Buddhist", zugleich Organ der „Eastern Buddhist Society". Der Schriftleiter ist der durch seine große Arbeit über den Mahāyāna-Buddhismus und zahlreiche kleinere Aufsätze bekannt gewordene Dr. Teitaro Suzuki, der viele Jahre der Amanuensis des verstorbenen Dr. Paul Carus war. Die neue Zeitschrift, zu deren Mitarbeitern u. a. auch der Bibliothekar der „Otani Buddhist University" in Kyoto, Shugaku Yamabe gehört, ist in ihrer Grundtendenz mahāyānistisch und unterzieht sich der sehr dankenswerten Aufgabe, das Mahāyāna betreffende schwierige Probleme aufzuhellen und ihren Lesern ein historisches und psychologisches Verständnis dieser schwierigen, zum Teil noch sehr wenig bekannten und vielfach verkannten Gebiete der buddhistischen Religion zu vermitteln.

Der Buddhismus in der Tschechie. Wie der Schriftleitung in einem Brief aus Graz mitgeteilt wird, wird in Kürze eine buddhistische Zeitschrift in čechischer Sprache zu erscheinen beginnen.

Die Gesellschaft für freie Philosophie in Darmstadt, die bekannte Gründung des Grafen Hermann Keyserling, hielt in den Tagen vom 25.—30. September d. J. in Darmstadt ihre diesjährige Herbsttagung ab. Von den programmäßig festgesetzten Vorträgen heben wir hervor: Graf Hermann Keyserling: Was wir wollen. — Dr. E. Rouselle: Buddhistische Wandlungen. — Graf Hermann Keyserling: Der Weg. — Dr. E. Rouselle: Abendländische Wandlungen. — Graf Hermann Keyserling: Das Ziel. — Dr. E. Rouselle: Orphische Wandlungen. — Professor D. Martin Dibelius (Heidelberg): Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. — Dr. R. Wilhelm (Peking): Die Wandlungen in der Natur. — Derselbe: Die Wandlungen im Menschenleben. — Pater Dr. Daniel Feuling O. S. B. (Erzabtei Beuron): Vom Wesen des katholischen Glaubens und Lebens.

Beiträge zur Geschichte der neueren buddhistischen Bewegung. Einem aus dem Leserkreise an die Schriftleitung ergangenen mehrfachen Wunsche entsprechend, wird noch in dem laufenden Jahrgang des „Weltspiegels" eine sachkundige längere Abhandlung erscheinen, in der die neuere buddhistische Bewegung bis zu ihren Anfängen zurückverfolgt, ihre organischen Zusammenhänge aufgezeigt und in ihren Verzweigungen bis zur Gegenwart kennen gelehrt werden. In diesen Ausführungen wird dann auch die Stellung des „Weltspiegels" und der „Buddhistischen Gemeinde" innerhalb des Buddhismus klar herausgearbeitet zu Tage treten. Die Verhältnisse liegen zum Teil so verworren, daß eine sachkundige Führung durch dieses Gebiet, die auch dem Außenstehenden einigermaßen Klarheit verschafft, dringend vonnöten ist. K. S.

Literatur.

C. T. Strauß: Buddha und seine Lehre. Leipzig 1921. Verlag Der neue Geist. Dr. Peter Reinhold. Preis brosch. 4,— Mk.

An volkstümlichen Schriften zur Einführung in den Buddhismus ist heute kein Mangel mehr. Aber nicht alle Schriften dieser Art erfüllen ihren Zweck so gut wie die neueste von C. T. Strauß, die der rührige Verlag von Dr. Reinhold als Doppelheft in seine Schriftenreihe „Der neue Geist" aufgenommen hat. Der Verfasser will nicht nur eine kurze populäre Übersicht über das Leben und die Lehre des Buddha geben, sondern zugleich auch Irrtümern und Vorurteilen begegnen, die in weiten Kreisen über den Buddhismus bestehen; „Irrtümern", sagt er, „welche von Personen verbreitet werden, die entweder die alte, echte Lehre Buddhas nicht kennen oder die ein Interesse daran haben, sie falsch darzustellen." Ein solches Unternehmen ist löblich. Und Strauß führt es auch wacker durch. Daß er sich dabei stellenwsise ziemlich eng an die Darstellung anschließt, die ich vor vier Jahren in meiner Schrift: „Der Buddha und seine Lehre" gegeben habe, halte ich für keinen Nachteil, vielmehr nehme ich es gern als eine indirekte Anerkennung meiner Arbeit hin. Besonders hervorzuheben ist, daß Strauß auch in der Anattā-Lehre der im Pāli-Kanon niedergelegten, ursprünglichen Auffassung sehr nahe kommt, indem er (Seite 24) sagt: „Aber Buddha, der sich streng an die unserer Erkenntnis zugängliche Wirklichkeit hält, sagt nicht, es gibt kein Selbst, so wenig wie er sagt, es gibt ein Selbst; er behauptet nur, daß für unser Erkenntnisvermögen kein Selbst erkennbar sei."*) Ebenso beachtenswert äußert er sich über das Nibbāna (S. 28): „Dies Wort bedeutet keinesfalls Vernichtung, wie oft geglaubt wird; die wörtliche Übersetzung desselben ist: Erlöschen, wie das Erlöschen einer Lampe aus Mangel an Öl . . . Tritt dann das Nichts ein? Ja und Nein. Ja, wenn wir unsere Kategorien des Raumes und der Zeit, ohne die wir uns nichts vorstellen können, auf diesen Zustand anwenden. Dann ist Nirvāna wohl das Nichts. Nein, wenn wir bedenken, daß der menschliche Verstand nicht in Regionen dringen kann, wo diese Kategorien vielleicht nicht herrschen." Angesichts dieser, die ursprüngliche Lehre des Buddha ziemlich richtig treffenden Sätze

*) Anm. d. Schriftleitung: Richtig sollte es heißen: „daß für unser Erkenntnisvermögen das Selbst nicht erreichbar sei." Denn die so überaus häufig vorkommende Formel, die auf alles Erkennbare Anwendung findet: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst" setzt für jeden unvoreingenommen Denkenden die Tatsächlichkeit des Selbstes bereits als selbstverständlich voraus.

ist es umso mehr zu bedauern, daß sich Strauß an anderer Stelle (S. 24) über anattā zum mindesten mißverständlich ausdrückt, indem er schreibt: „Anattā ist schwer übersetzbar; es bedeutet unwirklich, ohne Substanz, ohne bleibende, beharrende Grundlage, ohne das, was man gewöhnlich Seele, Ich, Ego, Ding an sich, nennt.“ Das ist entschieden ein Irrtum; mir wenigstens ist keine Stelle des Pāli-Kanons bekannt, in der das Wort anattā diesen Sinn hätte. Wie die wiederholt vorkommenden Zusammenstellungen „rūpaṃ anattā, viññāṇaṃ anattā“ beweisen, ist das Wort (worauf mich Dr. Seidenstücker aufmerksam gemacht hat) überhaupt nicht ein Adjektiv, sondern ein Substantiv wie attā („das Selbst, das Ich“, dessen Verneinung es darstellt), bedeutet also nichts anderes als „das Nicht-Ich“, und diese Übersetzung scheint mir überall anwendbar zu sein und einen klaren, richtigen Sinn zu geben, der auch mit dem, was Strauß sonst über anattā sagt, durchaus übereinstimmt. Warum also Schwierigkeiten suchen, wo keine sind? Doch dieser Irrtum, der sich bei einer neuen Auflage leicht wird berichtigen lassen, beeinträchtigt den Wert der Schrift als Ganzes nicht, zumal da er ausgeglichen wird durch die im allgemeinen richtige Behandlung der Buddhalehre.

Dr. Kurt Schmidt.

Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist. Von Theodor Lessing. München 1921. C. H. Beck. Brosch. 4,50 Mk.

Der Verfasser tritt dafür ein, sich vom Begriff weg wieder dem ursprünglichen Leben zuzuwenden, eine Befreiung vom Begriff sei nur vom Morgenlande aus möglich. Ich hoffe den Hauptgedanken richtig angegeben zu haben, leider muß ich gestehen, daß mir dieser Gedanke nicht übermäßig glücklich ausgeführt zu sein scheint, mir ist in diesen aphoristisch hingepflasterten Sätzen leider sehr vieles dunkel geblieben. Bedauerlicherweise kann ich nicht soviel Sprachen wie der Verfasser dieser Broschüre, aber ich muß sagen, daß alles, was über China in ihr steht, halb oder meistens ganz falsch ist, wie auch sonst die tatsächlichen Angaben teilweise der Berichtigung bedürfen. Und wenn man schon indische Wörter als Messingzwecken auf seinen Schild nagelt, dann soll man sie wenigstens putzen. Verballhornt man dabei das indische Wort, dann macht das einen befremdlichen Eindruck.

Dr. Friedrich Weller.

Bhagavadgîtâ, der Gesang des Erhabenen. Hamburg 1920. Freideutscher Jugendverlag, Adolf Saal. Preis geheftet 4,50, gebunden 70,— Mk.

Zweck der vorliegenden Übersetzung ist es, die erste Übertragung, welche Springmann ausgearbeitet hat, in poetischer Form unserer Zeit vorzulegen. Es kann mir deshalb nicht obliegen, dieses Buch als philologische Arbeit zu werten, den Grad der Richtigkeit oder Mangelhaftigkeit der Übersetzung festzustellen — das muß der Besprechung seiner ersten Übersetzung vorbehalten bleiben. Ich habe das Werk nur als Nachdichtung zu werten. Springmann ist auf dem Felde der Ehre gefallen und kann seine Arbeit nicht mehr selbst verteidigen. Es verdient alle Anerkennung, daß er einem werktätigen Leben die Zeit abgewann, sich quellenmäßig mit dem Studium jenes für uns Westländer so anziehenden Textes zu befassen, und wir wollen den Willen dessen, der für unsere Sicherheit gefallen ist, eine Nachdichtung zu liefern, achten und ehren.

Dr. Friedrich Weller.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig; für Verlag, Anzeigen und Beilagen: Max Altmann, Leipzig. — Druck von A. Pabst in Königsbrück.